INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Una perspectiva cristiana

Norman L. Geisler
y
Paul D. Feinberg

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Una perspectiva cristiana

Por:

Norman A. Geisler

Pablo D. Feinberg

PREFACIO

A lo largo de la historia, la filosofía ha tenido una relación de amor-odio con el cristianismo y la teología cristiana. Algunos han considerado a la filosofía como la sierva de la teología, considerando que su tarea es la formulación de argumentos para la defensa del cristianismo. Otros han considerado a la filosofía como la herramienta del diablo, haciéndose eco de la pregunta de Tertuliano: "¿Qué tienen que decirse Atenas y Jerusalén?". Después de todo, el dios de los filósofos no es el Dios de la Biblia, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

No sentimos la necesidad de glorificar ni de vilipendiar la filosofía. Su existencia continuada entre las humanidades es testimonio suficiente de su importancia. Independientemente de su relación con el cristianismo, creemos que el debate filosófico tiene mérito. Sus preguntas son significativas y de valor fundamental y duradero. Es cierto que el pensamiento filosófico puede contribuir significativamente a la comprensión teológica. Sin embargo, los errores de la filosofía deben reconocerse y refutarse, para confirmar la razonabilidad del cristianismo.

Este texto está escrito descaradamente desde una perspectiva cristiana. Por eso, en el análisis de las distintas posiciones hemos tratado de refutar sólo aquellas que son anticristianas. Al mismo tiempo, hemos intentado presentar cada posición de la forma más justa posible. Entre las diversas perspectivas cristianas, hemos presentado argumentos y contraargumentos, dejando que el profesor o el alumno juzguen cuál es la más adecuada.

Estamos firmemente convencidos de que la filosofía debe estudiarse con la ayuda de fuentes primarias. Por ello, hemos incluido lecturas sugeridas al final de cada capítulo. También hemos incluido un glosario al final del libro para definir términos filosóficos importantes para el estudiante principiante.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a nuestras familias y, en particular, a nuestras esposas, Barbara Geisler e Iris Feinberg, quienes nos han apoyado pacientemente en este esfuerzo. También agradecemos la manera agradable y eficiente en que Renae Grams, Patty Light y Karen Sich han mecanografiado el manuscrito de este libro.

Esperamos que este texto lleve a muchos a un estudio permanente de la filosofía en favor del reino de Cristo.

CONTENIDO

PREFACIO 4

CAPÍTULO 1. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA? 8

CAPÍTULO 2. DISCIPLINAS DENTRO DE LA FILOSOFÍA 22

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA 38

CAPÍTULO 4. LAS HERRAMIENTAS DE LA FILOSOFÍA 54

CAPÍTULO 5. EL DESAFÍO DE LA FILOSOFÍA 70

CAPÍTULO 6. ¿PODEMOS SABERLO? 82

CAPÍTULO 7. ¿CÓMO PODEMOS SABERLO? 102

CAPÍTULO 8. ¿ES POSIBLE LA CERTEZA? 120

CAPÍTULO 9. ¿CÓMO PERCIBIMOS EL MUNDO EXTERIOR? 134

CAPÍTULO 10. ¿CÓMO SE JUSTIFICAN LAS CREENCIAS? 152

CAPÍTULO 11. ¿REALIDAD UNA O MUCHAS? 168

CAPÍTULO 12. LA RELACIÓN ENTRE MENTE Y CUERPO 180

CAPÍTULO 13. ¿ES LIBRE EL HOMBRE? 196

CAPÍTULO 14. ¿SOBREVIVE EL HOMBRE A LA MUERTE? 210

CAPÍTULO 15. ¿EXISTEN OTRAS MENTES? 228

CAPÍTULO 16. ¿QUÉ ES LA VERDAD? 240

CAPÍTULO 17. LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN 258

CAPÍTULO 18. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR “DIOS”? 276

CAPÍTULO 19. ¿EXISTE DIOS? 294

CAPÍTULO 20. ¿CÓMO PODEMOS HABLAR DE DIOS?.....313

CAPÍTULO 21. EL PROBLEMA DEL MAL.....330

CAPÍTULO 22. ¿PODEMOS EXPERIMENTAR A DIOS?.....348

CAPÍTULO 23. ¿QUÉ ES LO CORRECTO?.....362

CAPÍTULO 24. ¿CÓMO SABEMOS LO QUE ES CORRECTO?.....382

CAPÍTULO 25. LA RELACIÓN ENTRE REGLAS Y RESULTADOS.....396

CAPÍTULO 26. ¿ES EL DERECHO UNIVERSAL?.....408

CAPÍTULO 27. CUMPLIR CON LOS DEBERES MORALES ¿ALGUNA VEZ HUBO CONFLICTO?.....422

GLOSARIO.....438

CAPÍTULO 1. ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Bienvenidos al estudio de la filosofía. Muchos estudiantes no están muy seguros de qué es la filosofía; de hecho, la mayoría de la gente sabe muy poco sobre el tema. Algunos piensan que es una combinación abstrusa, incluso peligrosa, de astrología, psicología y teología. Otros piensan que los filósofos forman parte de la élite intelectual, gente de gran sabiduría. Esta visión exaltada de la filosofía se debe, al menos en parte, al hecho de que rara vez se estudia antes de la universidad. Los estudiantes de primaria y secundaria estudian matemáticas, literatura, ciencias e historia, pero no filosofía. Cuando los estudiantes ingresan a la universidad, a menudo tratan de evitar la filosofía debido a su supuesta dificultad.

Quienes estudian filosofía en la universidad se encuentran discutiendo cuestiones técnicas de poco o ningún valor práctico evidente. Esta aparente impracticabilidad parece razón suficiente para rechazar de plano el estudio de la filosofía. Sin embargo, este capítulo intentará demostrar que muchos de temores y reservas iniciales sobre esta disciplina son infundados. Es cierto que en muchos aspectos el estudio de la filosofía es diferente al de cualquier otra materia. No se pide a nadie que memorice fechas, fórmulas o reglas (al menos, estos no son los aspectos más importantes del estudio). No hay trabajo de campo ni experimentos de laboratorio, y no es necesario comprar ningún equipo técnico como una regla de cálculo o un microscopio.

¿Qué se necesita para ser un buen filósofo? En diversas ocasiones, todo el mundo filosofa. Esto significa que un curso de filosofía no es un intento de enseñar un conjunto inusual de hechos o de proporcionar una habilidad totalmente nueva. Es, más bien, un esfuerzo por ayudar al estudiante a mejorar una habilidad que ya posee y que a veces ejercita por sí mismo. Este filosofar tiene lugar siempre que uno reflexiona sobre los presupuestos fundamentales del pensamiento y la acción, o sobre los fines a los que debe dirigirse la conducta de la vida humana.

Supongamos que usted y un amigo están hablando de nutrición. Ambos expresan su preocupación por el uso generalizado de pesticidas y aditivos en la producción de alimentos, que tiene efectos graves y perjudiciales para el cuerpo humano. Observan que el aumento de los casos de cáncer en la sociedad moderna está directamente relacionado con el uso ampliado de productos químicos. Hasta este punto, su discusión no ha sido filosófica, sino biológica. Pero luego su amigo comenta que el gobierno tiene la responsabilidad de prohibir esos agentes en los alimentos, ya que todas las personas están *obligadas* a preservar la vida. Usted no está de acuerdo y afirma que el bien supremo *no es* la preservación de la vida. Además, sostiene que el gobierno no tiene ninguna obligación con su pueblo, excepto la de no interferir en sus asuntos privados. La discusión ha pasado ahora a cuestiones filosóficas. Está planteando las cuestiones de la "obligación" y el "fin" o "sentido de la vida".

¿Qué se necesita entonces para ser un buen filósofo? Más adelante hablaremos más sobre las herramientas del filósofo. En resumen, el ingrediente indispensable que posee un buen filósofo es una mente *inquisitiva* o *cuestionadora.* Tienes el equipo necesario.

La naturaleza de la investigación filosófica

El problema de la definición

El lugar lógico para comenzar el estudio de la filosofía es con una definición de la disciplina. En otras disciplinas, definir la naturaleza suele ser fácil y no genera controversia. No es así en el caso de la filosofía. Algunos filósofos han sostenido que la cuestión filosófica central y más fundamental es la naturaleza de la filosofía misma. Las definiciones y exposiciones de la filosofía han diferido radicalmente, incluso entre filósofos en ejercicio. A menudo, un grupo de filósofos ha pensado que otro ha cometido un grave error en cuanto a la tarea de la filosofía. Algunos han dicho que la filosofía es la "reina de las ciencias", la ciencia más general y universal en oposición a las ciencias particulares como la física o la biología. Otros han negado que la filosofía sea una ciencia en absoluto. Algunos han sostenido que la filosofía nos habla de los constituyentes últimos del mundo, mientras que otros filósofos han rechazado incluso la posibilidad de tal investigación. Algunos han dicho que la filosofía es básicamente una actividad racional, centrada en la argumentación

y la evaluación crítica de la evidencia. Pero otros han negado que el uso de la razón sea esencial o que existan *argumentos* convincentes en la filosofía. Por lo tanto, una explicación simple, completa y precisa de la filosofía tendría que incluir una serie de opiniones y prácticas aparentemente inconsistentes.

Una posible solución podría ser pedirle a alguien ajeno a la filosofía —por ejemplo, a un historiador de las ideas— que simplemente observe aquellas actividades que los diversos filósofos consideran filosóficas, marque sus características comunes y construya una definición neutral basada en esas características. Tal pedido ciertamente no sería imposible para un historiador bien formado que también fuera filosóficamente astuto. Sin embargo, esto supone que existe un conjunto de características o propiedades comunes a todo lo que generalmente se ha llamado "filosofía". Además, tal definición solo describiría aquellas actividades que tradicionalmente se han llamado filosofía, y estamos pidiendo más cuando indagamos en la naturaleza de la filosofía. Estamos buscando una definición que prescriba *qué* es la filosofía, y buena filosofía, además.

Otro lugar por el que podríamos empezar nuestra búsqueda de una definición de filosofía es el diccionario. Allí aprenderíamos que la palabra *filosofía* proviene de dos palabras griegas que significan "amante de la sabiduría". Esta idea de sabiduría era central en el pensamiento de los antiguos. En esta visión de la filosofía, el papel principal de la filosofía era la educación ética. Es decir, la filosofía era enseñar la buena vida. Incluso los aspectos más abstractos de la filosofía desempeñaban su papel en la consecución de este objetivo, porque el conocimiento y la comprensión eran parte de la buena vida. Según los filósofos griegos, el hombre ignorante no puede ser genuinamente feliz. Sócrates, cuya máxima, "La vida no examinada no vale la pena vivirla", se cita a menudo, era la encarnación del filósofo ideal, o amante de la sabiduría. La concepción clásica de la filosofía ("conocer el bien es hacerlo") también fue central en los escritos de los dos más grandes filósofos griegos, Platón y Aristóteles. Sin embargo, este enfoque filosófico ha sido cada vez menos influyente en los últimos siglos. Si leyéramos hoy las revistas filosóficas, veríamos que no juegan un papel importante en la educación ética.

¿Es imposible, entonces, definir la filosofía? Creemos que no, porque es posible señalar la raíz de la dificultad que conduce a concepciones tan

diversas de la disciplina filosófica. Una vez hecho esto, podemos dar una definición que, si bien refleja una visión particular de esa raíz de la dificultad, será útil en general.

Filosofía analítica y/o especulativa

¿Cuál es, entonces, la dificultad fundamental para definir la filosofía? En pocas palabras, es el desacuerdo entre los filósofos sobre si la filosofía se ocupa únicamente del análisis de conceptos y presuposiciones o si es algo más. La mayoría de los filósofos que trabajan en este campo hoy en día estarían de acuerdo en que la filosofía es algo más, pero no estarían de acuerdo sobre la naturaleza exacta de ese algo más. Examinemos esta disputa más de cerca.

La investigación filosófica comenzó de manera sistemática en la colonia griega de Mileto, aproximadamente en el año 600 A. C. Al examinar la historia de la filosofía, es posible distinguir dos enfoques diferentes (aunque relacionados) de la filosofía. Llamaremos a estos enfoques *filosofía analítica* o *análisis conceptual* y *filosofía especulativa.*

Filosofía analítica o análisis conceptual. El análisis conceptual es la creencia de que la única preocupación o al menos una preocupación central de la filosofía es el estudio analítico de los conceptos. El trabajo de la filosofía es definir los términos filosóficos y científicos y aclarar el lenguaje de las ideas. El filósofo es un analista, pero no en el mismo sentido que un científico. El científico intenta explicar sistemáticamente el mundo en el que vivimos. Para llevar a cabo su tarea debe utilizar la observación y la experimentación cuidadosamente controladas. El objetivo del filósofo analítico, por otro lado, es bastante diferente. Examina las presuposiciones básicas y los conceptos que utilizan el científico, el moralista y el teólogo. El filósofo intenta aclarar los conceptos y principios metodológicos que los que se dedican a las disciplinas especiales emplean acríticamente. La filosofía analítica no solo se ocupa del científico, el moralista y el teólogo. Cada una de las principales áreas de investigación tiene términos y principios básicos que necesitan aclaración. A menudo, tales investigaciones se denominan *metafilosóficas.*

Todos los grandes filósofos se han involucrado en algún momento en este tipo de investigación en mayor o menor medida. Por ejemplo, en *el Gorgias de*

Platón, Sócrates se propone encontrar la definición del "bien". Sin embargo, no fue hasta principios del siglo XX cuando este tipo de filosofía adquirió su identidad distintiva y pudo ser caracterizado como un movimiento o escuela de filosofía. La filosofía analítica ha ejercido una influencia considerable en el desarrollo del pensamiento contemporáneo a través de los escritos de sus principales seguidores, George Edward Moore (1873-1958), Bertrand Russell (1872-1970) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951).

Objeciones a la filosofía analítica. Aunque la filosofía analítica está de moda hoy en día en los países de habla inglesa, no todos los filósofos están igualmente satisfechos con ella. Algunos creen que la filosofía analítica pone demasiado énfasis en las cuestiones de significado y subestima las cuestiones de verdad. Además, existe una gran corriente de opinión que sostiene que el principio de verificación, un concepto clave en la filosofía analítica, es una prueba poco fiable de significado o significatividad.

Según el principio de verificación, una afirmación sólo tiene sentido si es puramente definitoria o verificable por uno o más de los cinco sentidos. Todas las demás afirmaciones, incluidas las éticas, teológicas y metafísicas, carecen de sentido (véase la pág. 50 para una discusión del principio de verificación). Pero sabemos por razones independientes que muchas proposiciones consideradas carentes de sentido según los criterios verificacionistas son, de hecho,

significativo. Incluso los filósofos analíticos han notado los problemas del principio de verificación y han trabajado para revisarlo.

Por tanto, se admite que el análisis y la clarificación de proposiciones es una tarea vital para la filosofía. Pero algunos pensadores señalan que la preocupación por la clarificación de proposiciones filosóficas puede eclipsar otras preocupaciones importantes de la filosofía. Podemos pasar tanto tiempo definiendo los términos de una afirmación que perdemos de vista la verdad de la afirmación.

Filosofía especulativa. La filosofía especulativa es la segunda rama de la investigación filosófica. También tiene una larga y noble historia, aunque recientemente ha caído en desuso, particularmente en la tradición filosófica

angloamericana. De hecho, etiquetar hoy algún argumento filosófico como "filosofía especulativa" es estigmatizarlo.

La filosofía especulativa se mueve en una dirección muy diferente de la filosofía analítica. Mientras que la filosofía analítica se interesa por *analizar los fundamentos* del conocimiento, la filosofía especulativa, al menos en sus formas más extremas, se ocupa de *sintetizar los resultados de* la investigación conceptual en una visión global e integrada de la realidad. El objetivo final de cierta filosofía especulativa es explicar sistemáticamente los constituyentes últimos del mundo y de la realidad, y definir el lugar apropiado del hombre y de sus actividades en este mundo. Así, la filosofía especulativa en algunas de sus formas va más allá de la mera descripción de cómo es el mundo y cómo actúan los hombres, para llegar a cómo *debería* ser el mundo y cómo *deberían* actuar los hombres. Por lo tanto, al menos alguna filosofía especulativa tiene dos preocupaciones que son ajenas a la filosofía analítica más severa. En primer lugar, hay un intento de integrar todo el conocimiento en una visión única y abarcadora de la realidad. En segundo lugar, hay un esfuerzo por formular un sistema unificado de valores religiosos, morales y estéticos.

La filosofía analítica y la especulativa no son necesariamente opuestas entre sí. Los diversos campos que componen la filosofía contienen *tanto* cuestiones conceptuales como especulativas. Por ejemplo, en ética tenemos cuestiones conceptuales que tratan del análisis de términos clave como "bien", "mal", "responsabilidad", "libertad" y "elogio". Por otro lado, están las cuestiones especulativas sobre el bien supremo, la capacidad del hombre para actuar de manera altruista y si una mentira es alguna vez "correcta". Sin embargo, la filosofía crítica o analítica debe preceder a la filosofía especulativa en el sentido de que uno debe comprender los conceptos antes de poder formular principios últimos de conocimiento, acción y destino.

Objeciones a la filosofía especulativa. Independientemente de la posible naturaleza complementaria de la filosofía analítica y especulativa, la filosofía especulativa ha sido recientemente objeto de ataques severos y constantes, sobre todo en la tradición angloamericana. ¿Por qué? En muchos aspectos, las cuestiones de la filosofía especulativa son mucho más interesantes y significativas que las de la filosofía analítica. Las cuestiones de la filosofía especulativa son las "grandes preguntas", las preguntas que son importantes para todos nosotros, como por ejemplo: ¿Cuáles son los objetivos de la

educación? ¿Cuál es el papel de las artes en una sociedad democrática? ¿Cuál es el estándar correcto de moralidad? Estas preguntas afectan a todos. Pero las cuestiones de la filosofía analítica a menudo parecen áridas y sin importancia. ¿Por qué, entonces, los filósofos rechazarían las cuestiones genuinamente interesantes de su disciplina?

Existen varias razones por las que la filosofía especulativa ha sido objeto de ataques. En primer lugar, hay varios filósofos que creen que la integración de todos los conocimientos y valores es imposible. Semejante tarea exige una mente omnisciente e infalible y exige demasiado de la filosofía. En segundo lugar, un buen número de filósofos sostienen que la filosofía especulativa no sólo es imposible sino que es *un disparate,* una pseudociencia sin un objeto de estudio real. Esta afirmación es más contundente que la primera y suele basarse en la afirmación de que estas cuestiones especulativas nunca pueden decidirse basándose en la experiencia del hombre.

¿En qué situación, entonces, se sitúan los filósofos modernos? Se pueden concluir al menos dos cosas. En primer lugar, independientemente de cómo se decida la cuestión especulativa, la filosofía se ocupa del análisis sistemático de conceptos fundamentales. En segundo lugar, la filosofía especulativa incluye cuestiones que tradicionalmente se han llamado *normativas,* así como genuinamente especulativas. Las cuestiones normativas exigen respuestas tanto prescriptivas como descriptivas: lo que debería ser y lo que es. Por ejemplo, cuando alguien pregunta si el aborto es correcto, no quiere simplemente saber lo que está haciendo la mayoría de las personas que se enfrentan a esa situación, sino una respuesta que incluya un "debería", independientemente de lo que hagan los demás. Muchos filósofos admitirían cuestiones normativas, pero rechazarían las cuestiones más especulativas y abarcadoras. Para los fines de este libro, seguiremos este camino intermedio, reconociendo que hay buenos filósofos que son más analíticos o más especulativos.

La filosofía es, entonces, el análisis crítico de conceptos fundamentales de la investigación humana y la discusión normativa de cómo deberían funcionar el pensamiento y la acción humanos, así como la descripción de la naturaleza de la realidad.

Características de la investigación filosófica

Antes de terminar la discusión sobre la definición, será útil enunciar algunas de las características de la investigación filosófica.

1. *Las disputas filosóficas no son causadas por una falta de información factual.* En general, las discusiones filosóficas surgen incluso cuando las partes en conflicto están de acuerdo en todos los hechos. Las disputas son, más bien, desacuerdos de interpretación o de *valor.* Para ilustrar esto, supongamos que dos personas están discutiendo sobre los respectivos méritos de dos automóviles. Están de acuerdo en cuestiones como el costo de los automóviles, los kilómetros por galón y la velocidad de aceleración. Sin embargo, no pueden ponerse de acuerdo sobre cuál es el *mejor automóvil.* Por lo tanto, el problema no es directamente, al menos, un problema factual.

2. *Los problemas filosóficos rara vez se resuelven apelando a los hechos.* Si bien siempre es posible que algún hecho o conjunto de hechos pueda resolver una disputa filosófica, es muy improbable que esto ocurra. Volvamos a nuestro desacuerdo sobre el automóvil. Supongamos que se publicara un nuevo estudio fáctico que comparara varios aspectos diferentes de los dos automóviles. Además, supongamos que el primer automóvil superó al segundo en *todos* los aspectos. Al partidario del segundo automóvil le podría resultar difícil seguir apoyando al automóvil, por lo que cambiaría su lealtad al primer automóvil.

Sin embargo, es poco probable que se produzca un giro de este tipo por dos razones. En primer lugar, es improbable que se disponga de una información tan unilateral. Por regla general, las pruebas son más ambiguas, favoreciendo a un bando en este caso y al otro en el otro. En segundo lugar, puesto que la disputa surgió debido a consideraciones distintas de las puramente fácticas, el patrocinador del segundo coche podría seguir manteniendo la superioridad de su coche a pesar de los resultados. Podemos imaginarnos el argumento de algo así: “Mi familia siempre ha conducido Chevrolets y siempre nos han servido bien. Uno no abandona a un viejo amigo. No voy a cambiar mi lealtad ahora”.

Ambas características discutidas hasta este punto demuestran que la filosofía no se limita a ocuparse de una simple descripción empírica.

3. *La filosofía suele ocuparse más del método que del contenido teórico.* Varios filósofos han sostenido que la filosofía no tiene un objeto de estudio propio y diferenciado, por lo que no se ocupa principalmente del contenido teórico, sino que es una disciplina de segundo orden que examina el método y los conceptos de disciplinas de primer orden, como la biología, la historia y la educación. En este sentido, la filosofía es el desarrollo de una *habilidad,* más que la adquisición de un conjunto de conocimientos.

4. *Uno de los objetivos principales de la filosofía es la clarificación.* Una marca distintiva de la investigación filosófica es el pensamiento riguroso en pos de la claridad intelectual . Algunos filósofos analíticos contemporáneos han intentado demostrar que muchos enigmas filosóficos son causados por una redacción poco clara o por una interpretación errónea, y por lo tanto se *disuelven* en lugar de *resolverse* cuando se analizan adecuadamente. Por ejemplo, JL Austin ha sostenido que muchos problemas epistemológicos *(la epistemología* es la rama de la filosofía que investiga la naturaleza y el origen del conocimiento) surgen de una mala interpretación de palabras como *real* e *ilusión.* Gilbert Ryle ha afirmado que el debate filosófico en curso sobre la relación entre mente y cuerpo (véase el capítulo 12) es al menos en parte el resultado de un "error de categoría". Según Ryle, los filósofos se equivocan cuando ponen lo mental en una categoría y lo físico en otra. En otras palabras, el "problema mente-cuerpo" tiene sus raíces en la discusión filosófica, no en la realidad. Estos filósofos analíticos afirman que los problemas filosóficos se producen sólo cuando uno ha concebido mal la situación.

5. *La filosofía se ocupa de la reflexión crítica sobre la justificación y la evidencia.* La filosofía evalúa los argumentos y valora las presuposiciones y las afirmaciones de verdad. Por eso, el estudiante con capacidad para argumentar normalmente obtendrá buenos resultados en filosofía.

6. *La investigación filosófica se centra en la búsqueda de la verdad sobre cuestiones cruciales que son discutidas perennemente por hombres reflexivos.* Estas cuestiones son cruciales en dos aspectos. En primer lugar, son cuestiones fundamentales o fundacionales, como por ejemplo: ¿es libre el hombre? o ¿con base en qué principio actuamos? En segundo lugar, las cuestiones se aplican a más de un campo de investigación. Por ejemplo, cuando preguntamos sobre la naturaleza del conocimiento, nos interesa la relación entre el conocimiento científico, el conocimiento matemático y el

conocimiento religioso. ¿Estos tipos de conocimiento necesitan el mismo tipo de justificación, o hay diferencias importantes en los requisitos de evidencia y certeza para los diversos campos?

7. *El análisis y la explicación filosófica implican apelaciones a sistemas de principios.* Esta característica le da a la filosofía tanto su profundidad como su amplitud. Una respuesta filosófica está diseñada para ser consistente con un conjunto de principios que se consideran verdaderos y que se aplican a los fenómenos en cuestión. El filósofo intenta proporcionar respuestas que apelen a un sistema de principios, a la luz de los cuales se puede explicar el caso en cuestión. Un claro ejemplo de esto es la explicación nomológica, o de "ley de cobertura", en la ciencia. El botánico explica los claveles rosados como un ejemplo *particular de las leyes genéticas generales* que gobiernan la descendencia de los claveles rojos y blancos.

8. *Algunas filosofías se ocupan de la naturaleza del "ser" o la realidad.* La filosofía estudia no sólo *cómo* conocemos (epistemología), sino también *qué* sabemos sobre la realidad (metafísica). Aunque algunos filósofos sostienen que la búsqueda de la realidad última está más allá del dominio de la filosofía, otros insisten en que es una búsqueda filosófica importante, si no esencial.

El valor de la filosofía

Antes de cerrar este capítulo, debemos responder a la pregunta: ¿Por qué estudiar filosofía? Algunos filósofos considerarían que esta pregunta no merece una respuesta y es indicativa de la mentalidad pragmática estadounidense que quiere saber: "¿Qué valor tiene para mí?" y "¿Qué hará por mí?". Estos filósofos dirían que la filosofía tiene su propia justificación inherente; no necesita justificación instrumental o externa. Si un no filósofo no comprende ni aprecia las cuestiones que interesan al filósofo, ése es su problema. Las preguntas del no filósofo indican su ignorancia y su falta de apreciación de la sofisticación de la mente humana.

Esta condena condescendiente es precipitada y dura. Es posible enumerar algunas buenas razones para dedicarse al estudio de la filosofía.

Entendiendo la sociedad

La comprensión y apreciación de la filosofía nos ayudará a entender nuestra sociedad. La filosofía ha tenido una profunda influencia en la formación y desarrollo de instituciones y valores. No debemos subestimar la importancia de las ideas en la configuración de la sociedad. Por ejemplo, el respeto por el individuo y la libertad son en gran medida producto del pensamiento occidental. La filosofía nos ayuda a ver qué implican las "grandes preguntas" que los individuos y las sociedades deben plantearse.

Liberación del prejuicio y del provincialismo

Los elementos críticos y evaluativos de la filosofía pueden ayudar a liberarnos de las garras del prejuicio, el provincianismo y el razonamiento deficiente. En la reflexión filosófica podemos distanciarnos de nuestras propias creencias y de las de los demás, y verlas con cierto escepticismo. Leeremos periódicos y revistas de forma más crítica, lo que nos hará menos susceptibles a la propaganda. La filosofía puede ayudarnos a ver más allá de las evasivas y omisiones de las técnicas políticas y publicitarias. En una democracia es necesario desarrollar un escepticismo saludable sobre nuestras creencias y las de los demás, así como una capacidad para reconocer la buena argumentación y la evidencia. Esto no significa que debamos volvernos escépticos o agnósticos totales. Todo lo contrario, las creencias que pasan el escrutinio de la evaluación racional deben mantenerse con la máxima confianza. La duda generalizada y permanente es absurda e innecesaria.

Valor práctico

A pesar de la naturaleza abstracta de gran parte de la filosofía, puede ser de ayuda en la vida diaria. Sin duda, el énfasis de los antiguos en la "sabiduría" como búsqueda filosófica era correcto. Sería inútil buscar claridad en todos nuestros conceptos fundamentales si esta claridad no fuera de ayuda en nuestras vidas o no contribuyera a la obtención de la sabiduría de la que hemos hablado. Por ejemplo, las discusiones éticas que tratan sobre principios de acción pueden parecer ajenas al ámbito de la vida real, pero no es así. Supongamos que usted está considerando un aborto. Su decisión estará muy influenciada por su opinión de que la acción debe guiarse por *la conveniencia* o por *el deber.* Incluso cuando Dios nos ha dado órdenes directas, podemos

examinar la justificación de Dios de esas órdenes. Dado que Dios es moral y racional, sus órdenes no son el resultado de una voluntad arbitraria. Además, dado que las Escrituras no prescriben *todas* las acciones en términos específicos, necesitamos orientación sobre la aplicación de los principios bíblicos y morales a la acción. De hecho, la filosofía es intensamente práctica.

El desafío cristiano

El cristiano tiene un interés específico en el estudio de la filosofía y la responsabilidad de hacerlo. La filosofía puede desafiar y contribuir a la comprensión de su fe. Algunos cristianos desconfían de la filosofía porque han oído historias de otros que han perdido la fe a causa del estudio de la filosofía. Se les ha aconsejado que eviten la filosofía como si fuera la peste. Tras una reflexión seria, resulta claro que este consejo no es sensato. El cristianismo *puede* hacer frente al desafío intelectual que se le plantea. El resultado de un desafío de este tipo no debería ser la pérdida de la fe, sino la posesión inestimable de una fe bien razonada y madura. Además, el hecho de no estar al tanto de los patrones de pensamiento contemporáneos tiene graves consecuencias. En lugar de estar exento de su influencia, uno se convierte en su presa *involuntaria* . Desafortunadamente, demasiados cristianos tienen creencias que son contrarias a la fe cristiana y no son conscientes de ello.

Puesto que toda verdad es la verdad de Dios, y puesto que la filosofía es una búsqueda de la verdad, la filosofía contribuirá a nuestra comprensión de Dios y de su mundo. Además, la historia demuestra que los argumentos y conceptos filosóficos han desempeñado un papel importante en el desarrollo de la teología cristiana. Si bien no todos los teólogos están de acuerdo sobre el valor o la idoneidad de estos argumentos, todos admiten que es necesario cierto conocimiento de las raíces filosóficas para comprender la teología cristiana.

Lecturas sugeridas

Ayer, AJ *El problema del conocimiento*

Holmes, Arthur. *La filosofía: una perspectiva cristiana*

Apología de Platón

Platón *Menón*

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas,* párrafos 109-133

CAPÍTULO 2. DISCIPLINAS DENTRO DE LA FILOSOFÍA

Como vimos en el capítulo 1, definir la filosofía es a la vez difícil y controvertido. Incluso los "profesionales" de la disciplina no están de acuerdo sobre la naturaleza exacta de la filosofía. Sin embargo, la situación es muy diferente cuando nos dedicamos a especificar las divisiones o áreas dentro de la filosofía. En este punto, los filósofos están de acuerdo en general. En este capítulo examinaremos estas áreas principales para dar una idea de los tipos de cuestiones que se incluyen en cada dominio. Como hemos señalado, hay dos enfoques de la filosofía: el analítico y el especulativo. Como no todos los filósofos están de acuerdo sobre la validez de ciertas cuestiones especulativas, algunos consideran que varios de los problemas que se mencionan a continuación son pseudoproblemas.

Antes de pasar a analizar cada área de la filosofía, observemos que hemos incluido algunas de las áreas de investigación más nuevas, como la teoría de la acción. Aunque este libro no las desarrolla, las preguntas de la teoría de la acción son importantes para varias otras áreas filosóficas. Se espera que, a medida que el estudiante se interese por la filosofía, profundice en estas preguntas y problemas más allá de los análisis que se incluyen aquí.

Ética

Probablemente el área más conocida de la filosofía sea el estudio de la ética. Casi no pasa un día sin que nos enfrentemos a cuestiones de moralidad. ¿Haré trampas con mis impuestos? ¿Es correcto el aborto? Si bien la filosofía generalmente se ocupa de lo abstracto, esto ciertamente no es cierto en el caso de la ética. Las cuestiones de la teoría ética son cuestiones prácticas, problemas que afectan a la vida cotidiana.

Aunque el uso que hace el filósofo del término *ética* en muchos aspectos se parece al uso corriente de la palabra, también hay diferencias. Cuando el ciudadano de a pie habla de ética, suele referirse a un conjunto de reglas o principios por los que se le permite o prohíbe cierto tipo de conducta. Por ejemplo, cuando hablamos de "ética ministerial", generalmente nos referimos

a reglas o principios que rigen la conducta de un ministro hacia sus feligreses u otros ministros. O, si hablamos de la necesidad de una "ética empresarial", nos referimos a un código que regule, o mejor dicho, debería regular, las acciones de los empresarios hacia sus clientes, empleados y competidores.

Los filósofos también utilizan la palabra *ética* en este sentido. Por ejemplo, cuando el filósofo habla de "ética cristiana", por lo general se refiere a los principios que guían las acciones de los cristianos, principios como los establecidos en los Diez Mandamientos y el Sermón de la Montaña. Sin embargo, el filósofo también utiliza la palabra en un sentido más amplio. De manera más general, emplea el término para denotar una rama de la filosofía. Aquí *la ética es* una materia teórica. Se puede distinguir de las otras divisiones de la filosofía principalmente por aquello sobre lo que teoriza. Mientras que el epistemólogo teoriza sobre el conocimiento y el esteticista sobre la belleza, el filósofo moral se interesa por la naturaleza de la buena vida, el valor último y la idoneidad de ciertas acciones y cursos de vida.

La ética es en parte una actividad analítica o metaética. *La metaética* denota la búsqueda de los significados de ciertos términos clave que aparecen en los enunciados éticos, enunciados que atribuyen elogios o reproches a las acciones. Una lista parcial de estos términos incluiría: "bueno", "incorrecto", "correcto", "responsable", "debería" y "debería".

Por otra parte, hay muchos filósofos que sostienen que la ética es también una investigación normativa. Estos filósofos sostienen que las teorías éticas recomiendan, evalúan y *justifican* la elección de ciertas acciones. Evalúan los objetivos y, en última instancia, los cursos de vida como moralmente valiosos. El especialista en ética se preocupa de hacer algo más que simplemente describir cómo actúa la gente. Quiere prescribir, es decir, le interesa atribuir cursos de acción que *deberían* seguirse o elogiarse.

Habiendo señalado el carácter teórico de la ética, no queremos sugerir que no tenga relevancia para las dificultades prácticas que enfrenta el hombre común. Todo lo contrario. La teorización ética casi siempre tiene sus raíces en los esfuerzos humanos por resolver problemas prácticos e inmediatos. De hecho, la prueba final de cualquier teoría ética es su capacidad para resolver los problemas prácticos que dan lugar a la investigación. El filósofo moral se pone en el lugar de un hombre o una mujer atrapados en un dilema moral y

busca principios que guíen la acción apropiada. Lo que hace que la tarea del filósofo sea diferente de la del hombre común es que él busca investigar el problema más profundamente. No sólo le interesa la acción correcta; le interesa el *principio* que justifica esa acción. Mientras que el hombre o la mujer común desea una solución personal, el filósofo trabaja por una solución que sea universal, o al menos general, aplicable en situaciones similares.

Recientemente se ha sostenido que los principios universales o absolutos de acción son imposibles. Las reglas éticas, en el mejor de los casos, dependen de la situación o la cultura. Esta visión de la ética se denomina *relativismo moral o ético. La Ética de la situación* de Joseph Fletcher es un buen ejemplo de este tipo de filosofía moral. Según Fletcher, "todo es correcto o incorrecto, según la situación", dependiendo de si uno actúa sobre la base del amor (*ágape*). 1

La búsqueda de reglas universales de acción también ha sido atacada desde otra dirección. Un grupo de filósofos, generalmente dentro de la escuela analítica del positivismo lógico (véase pág. 405), sostiene que las declaraciones de principios morales no son prescriptivas, al menos no en un sentido directo. Más bien, expresan aprobación o desaprobación personal. Por lo tanto, decir "matar está mal" es simplemente expresar el desagrado por el asesinato. Es cierto que la declaración recomienda una política similar para los demás, pero no están obligados a cumplirla. Esta forma de teoría ética se conoce como *emotivismo* y es expuesta por AJ Ayer y CL Stevenson (véase la quinta parte para una discusión más completa de varias teorías éticas).

Filosofía social y política

La filosofía social y política está estrechamente relacionada con la ética. Mientras que la ética se ocupa de las acciones de los individuos, la filosofía social y política se interesa por las acciones en relación con un grupo o una sociedad.

En términos generales, las reflexiones filosóficas sobre la sociedad se dividen en dos clases distintas, pero estrechamente relacionadas. La primera clase intenta examinar por qué la sociedad es como es. ¿Por qué existen la guerra, el crimen y la pobreza? Si se investigan y clasifican estas reflexiones, se descubre que forman parte de las disciplinas de la psicología, la

antropología, la ciencia política y la economía. La segunda clase de reflexiones filosóficas investiga los objetivos de la sociedad y el papel que puede desempeñar el Estado en la consecución de esos objetivos. Este segundo tipo de investigación se denomina filosofía social o política.

Cabe señalar que, si bien los dos tipos de investigación que hemos distinguido anteriormente son lógicamente independientes entre sí, en la práctica resulta bastante difícil centrarse en uno y no en el otro. Se puede ser sociólogo sin dedicarse a la filosofía social y política, o hacer filosofía política sin ser economista o politólogo, pero, en general, resulta difícil separar las disciplinas de forma tan clara.

El filósofo social y político analizará conceptos como autoridad, poder, justicia y derechos individuales. Obviamente, este análisis está estrechamente relacionado con la teoría ética. Pero la filosofía social y política se interesa por algo más que la teoría. Se ocupa de cuestiones como: ¿Quién debería gobernar la sociedad? ¿Es la obligación política comparable a otros tipos de obligación? ¿Son compatibles la libertad y la organización? ¿Cuál es el significado de la democracia y es una forma justificable de gobierno? ¿Cuál debería ser el lugar del Estado en una comunidad bien administrada? Una vez más, aunque estas cuestiones son teóricas, tienen una enorme importancia práctica.

Estética

La estética es una parte esencial de la teoría del valor o *axiología.* En algunos puntos también toca cuestiones éticas o sociales y políticas. El análisis de ideas como la belleza, el gusto y el arte, y cómo utilizamos estos términos, es fundamental para esta rama de la filosofía.

Al igual que en otras áreas de la filosofía, hay cuestiones que van más allá del mero análisis de conceptos estéticos. Cuestiones de estilo, la intención del creador y la naturaleza de la creatividad en el arte son parte de la estética. Una de las cuestiones más interesantes en la estética está relacionada con la crítica de las obras de arte. ¿Qué hace que un poema sea bueno? ¿Una pintura hermosa? ¿Una sinfonía conmovedora? ¿Cómo se distinguen la interpretación y la evaluación? Algunos filósofos han tratado de examinar el lugar del arte en una sociedad estable o su papel en el cambio de una sociedad corrupta. Desafortunadamente, la mayoría de los estudiantes principiantes de filosofía

reciben poca o ninguna exposición a esta división dentro de la filosofía, aunque es una de las más interesantes.

Lógica

En cierto modo, el área más fundamental de la filosofía es la lógica, ya que la filosofía es una investigación racional y la lógica establece sistemáticamente las leyes del pensamiento y la argumentación.

La mayoría de las personas no utilizan argumentos lógicos y deductivos con premisas y conclusiones estructuradas. Esto no quiere decir que sus argumentos no puedan resumirse de esa manera, pero en la discusión ordinaria, esa formalización es innecesaria. Por lo tanto, se necesitan principios lógicos mediante los cuales podamos evaluar los argumentos informales. La mayoría de los cursos de lógica comienzan con un análisis de las falacias informales, es decir, los errores de argumentación en el discurso ordinario.

Algunas de las falacias más comunes son la apelación a la autoridad en lugar de a la evidencia que respalde la propia postura, y el ataque al hombre (llamado *argumentum ad hominem)* en lugar de refutar su justificación o evidencia. Por ejemplo, apelar al testimonio de mi padre en apoyo de mi creencia en la rotación de la Tierra o en la existencia de Papá Noel es un ejemplo de apelación a la autoridad. Tal apelación es inválida cuando la "autoridad" no está calificada para evaluar la cuestión en cuestión: mi padre no es astrónomo ni ha visto a Papá Noel.

La falacia *ad hominem* se observa con frecuencia en los tribunales de justicia. Supongamos que un testigo testifica que vio al acusado asesinar al señor Brown. Recita los sangrientos detalles con todo detalle. El abogado defensor se levanta para interrogarlo. En lugar de cuestionar los detalles del testimonio o presentar pruebas en contra, el abogado señala que el testigo es un mentiroso habitual y que tenía una aventura con la señora Brown, lo que hace que su testimonio sea falso. Obviamente, estos puntos planteados por el abogado defensor, si son ciertos, tienen alguna relación con el caso, pero de ninguna manera demuestran que el testimonio del testigo sea falso. Son un ataque al testigo, no a su testimonio. Pueden hacernos sospechar del

testimonio del testigo, pero de ninguna manera prueban que su testimonio sea falso.

La lógica, sin embargo, se ocupa sobre todo de casos de argumentos formalizados. Estos argumentos formalizados son de dos tipos básicos, deductivos e inductivos (véanse las págs. 57-60). Las reglas para la validez de los argumentos en forma de silogismos deductivos, que consisten en una premisa mayor, una premisa menor y una conclusión, fueron establecidas sistemáticamente por primera vez por Aristóteles (383-322 A. C.). Más recientemente, la lógica aristotélica ha sido modificada y se le ha dado una formalización simbólica. Esta formalización se parece mucho a una especie de matemática, como lo revelará una lectura de cualquier texto de lógica moderno. Los hombres más responsables de *la lógica simbólica,* como se la llama, son Gottlob Frege (1848-1925), Bertrand Russell (1872-1970) y Alfred North Whitehead (1861-1947). La lógica inductiva, por otra parte, recibió su impulso de los escritos y el pensamiento de Francis Bacon (1561-1626) y John Stuart Mill (1806-1873).

En muchos sentidos, el siglo XX, al menos en los círculos angloamericanos, ha sido el siglo de la lógica. Esto se puede ver en el desarrollo de numerosas lógicas. Aunque los tipos de preguntas y problemas que han planteado las nuevas lógicas ya se habían discutido en la historia de la filosofía, los filósofos vieron en la formalización de la lógica una herramienta que permitiría un análisis más cuidadoso y objetivo. Hay al menos tres lógicas de este tipo que merecen ser mencionadas.

La primera es la lógica modal, que se ocupa de las tres modalidades filosóficas principales: imposibilidad, contingencia y necesidad. Algunos filósofos interpretan estas modalidades en términos de mundos posibles. "Imposibilidad" significa que una afirmación es falsa en todos los mundos posibles. "Necesidad" significa que una afirmación es verdadera en todos *los mundos posibles*. "Contingencia" significa que una proposición es verdadera en *al menos un* mundo posible.

deóntica y la lógica *doxástica* son otras dos lógicas. La lógica *deóntica* está relacionada con la ética, ya que es un intento de poner en una estructura formal el funcionamiento de la palabra "debería" en contextos morales, particularmente en mandatos morales. La lógica *doxástica* se ocupa de

enunciados que comienzan con “yo pienso”, “yo creo”, “él piensa” o “él cree”. No es difícil demostrar que estas actitudes preposicionales, como se las llama a veces, afectan el valor de verdad de los enunciados. Por ejemplo, es cierto que “Walter Scott escribió *Ivanhoe”* , pero podría ser falso que “John Grey cree que Walter Scott escribió *Ivanhoe”.* La lógica doxástica se interesa por estas diferencias y las consecuencias que estas diferencias tienen en las derivaciones lógicas.

Por último, en el siglo XX se ha desarrollado el interés por lo que se ha dado en llamar la *filosofía de la lógica.* Dos cuestiones ampliamente debatidas tienen que ver con si se pueden enunciar existenciales negativos (por ejemplo, que no existen estrellas habitadas) y con la diferencia entre un nombre lógicamente propio (Sócrates, Descartes o Kant) y una descripción definida (el bardo de Avon o el actual rey de Francia). Estas cuestiones pueden no parecer importantes para el hombre común, pero cuando el lógico quiere traducirlas a un lenguaje formalizado y hacer derivaciones, estas preguntas se vuelven significativas.

Filosofía de la religión

Las cuestiones características de la filosofía de la religión surgen de un análisis intelectual intensivo de las religiones vivas. Es necesario distinguir al filósofo de la religión del historiador de la religión, del religioso comparado y del teólogo. El historiador de la religión intenta rastrear el origen y el desarrollo de las religiones. Si una determinada religión surgió de los temores relacionados con un eclipse de sol, el historiador de la religión documentaría esto y los efectos de este temor en todo el cuerpo de creencias. Trazaría la historia religiosa del grupo, observando que originalmente los adoradores reconocían diez deidades, pero con el tiempo el ritual se centró en un solo dios supremo.

El estudioso de las religiones comparadas se interesa por las similitudes entre las religiones. Le parece digno de mención que todas o la mayoría de las religiones tienen una creencia en un poder, principio o ser supremo. La información obtenida del historiador de la religión y del estudioso de las religiones comparadas suele ser significativa para las investigaciones del filósofo de la religión. Sin embargo, el filósofo de la religión generalmente comienza su tarea donde terminan estas actividades. El filósofo está

interesado en analizar y evaluar la información, para descubrir qué significa y si es verdadera.

La actividad del filósofo de la religión también difiere de la del teólogo. El teólogo se interesa por cuestiones filosóficas que afectan a su disciplina y se ocupa de cuestiones históricas, textuales y exegéticas. Cuando el teólogo se ocupa de la naturaleza general de la religión y del conocimiento religioso, los intereses del teólogo y del filósofo de la religión son idénticos. Pero cuando el teólogo estudia el desarrollo de una doctrina o la interpretación de un texto, los dos divergen.

¿Qué tipo de preguntas son el oficio de filósofo de la religión? (En los capítulos 17 a 22 se puede encontrar un análisis más completo de ellas). La primera cuestión que se examina en la filosofía de la religión suele ser la naturaleza de la religión misma. ¿Existe alguna característica definitoria o núcleo de creencias que se encuentre en todas las religiones y que sea la marca distintiva de la religión?

Un segundo tema que el filósofo de la religión evalúa críticamente son los argumentos a favor de la existencia de Dios. En el siglo XVIII, Immanuel Kant dijo que había tres y sólo tres argumentos racionales a favor de la existencia de Dios: el ontológico, el cosmológico y el ideológico. Los filósofos de la religión posteriores han añadido un cuarto argumento, el argumento moral (estos argumentos reciben un tratamiento más completo en el capítulo 19, "¿Existe Dios?"). Curiosamente, un grupo de filósofos de la religión, conocidos como "ateólogos", han desarrollado varias pruebas ateas, argumentos que intentan demostrar que Dios no existe.

Un tercer tema de estudio del filósofo de la religión es el análisis de los atributos de Dios. Por ejemplo, ¿son compatibles la misericordia y la justicia infinitas? ¿Es compatible la omnisciencia divina con la acción voluntaria del hombre? ¿La eternidad de Dios significa que Él existe fuera del tiempo, o que existe en el tiempo por los siglos de los siglos? Y, por último, ¿la omnipotencia de Dios significa que Él puede inventar una tarea que es demasiado difícil para Sí mismo? ¿Puede crear una piedra que no pueda levantar? Éstos son algunos de los problemas más interesantes de la filosofía de la religión. Todavía queda mucho trabajo por hacer en este ámbito.

Un cuarto ámbito en el que el filósofo de la religión tiene cierto interés es el del lenguaje religioso. De hecho, aunque el tema siempre ha generado controversia (Aquino tenía mucho que decir al respecto), en el último medio siglo algunos filósofos han sostenido que el lenguaje religioso o las conversaciones sobre Dios carecen de sentido. De hecho, no se puede atribuir verdad o falsedad a las afirmaciones sobre Dios, ya que no tienen sentido (para una discusión más completa, véase el capítulo 20).

Por último, una pregunta perenne para el filósofo de la religión es el problema del mal. Si bien este problema puede considerarse en un nivel puramente conceptual, la mayoría de nosotros lo conocemos *existencialmente,* es decir, en nuestra experiencia. La dificultad surge de la enseñanza bíblica de que Dios existe y que es todopoderoso, omnisciente y perfectamente bueno. Al mismo tiempo, existe el mal, posiblemente incluso un mal masivo. El filósofo de la religión se pregunta: ¿es la presencia del mal coherente con la visión bíblica de Dios y del mundo, o debemos negar uno de los elementos constitutivos del problema? Esto nos lleva a examinar las razones que Dios podría tener para permitir el mal en el mundo. La "justificación de los caminos de Dios para el hombre" se llama teodicea *y* se analiza en detalle en el capítulo 21.

Historia de la filosofía

Por desgracia, la filosofía se estudia a menudo sin tener en cuenta las influencias que llevaron a la formulación de ideas, o el efecto de esas ideas en la sociedad, el curso de la historia o la persona que las escribió. La doble tarea del filósofo es explicar lo que un hombre quiere decir y decidir si lo que dijo es verdad. La historia de la filosofía, sin embargo, es un intento de mostrar cómo las influencias ideológicas llevaron a ciertas filosofías; observar cómo, a su vez, estas filosofías influyeron en las sociedades e instituciones; y aprender acerca de los hombres detrás de las filosofías. Además, el historiador de la filosofía intenta mostrar la formulación y el desarrollo de escuelas de pensamiento, como el racionalismo y el empirismo.

Para ilustrarlo, la filosofía de René Descartes (1596-1650) es parte de la historia de la filosofía. No sólo queremos saber lo que dijo Descartes y si era verdad, sino también algunas cosas sobre él y el pensamiento cartesiano posterior. ¿La época de Descartes exaltó la razón y despreció la experiencia?

¿El conocimiento de las matemáticas de Descartes influyó en su pensamiento filosófico? ¿Cómo? ¿Fue importante la formación de Descartes en la escuela jesuita a la que ingresó a los 10 años en su desarrollo filosófico? ¿De qué manera influyó Descartes en los racionalistas posteriores, como Spinoza, Leibniz y Kant? ¿Ha sido el pensamiento de Descartes un factor importante en el desarrollo de la filosofía contemporánea? Todas estas son preguntas que el historiador de la filosofía intenta responder.

Filosofía de la Historia

Aunque "filosofía de la historia" suena como "historia de la filosofía", son dos cosas muy diferentes. La filosofía de la historia es una reflexión crítica sobre la disciplina de la historia, e incluye elementos tanto analíticos como especulativos. El filósofo de la historia debe distinguir primero entre el uso de palabras como *historia* y *crónica.* Luego puede abordar problemas de método histórico, que son una parte central e importante de la filosofía de la historia.

¿Tiene el historiador un método propio de su disciplina o utiliza el método científico? ¿El objetivo de la explicación histórica es la predicción o simplemente la comprensión? Dado que la escritura de la historia implica la selección de material por parte del historiador, ¿debe considerarse objetivo un documento histórico? ¿Son las afirmaciones históricas de la misma naturaleza que las científicas, aunque sobre temas diferentes, o son *sui generis* (únicas)? ¿Puede la historia ser suprahistórica? Cualquiera que haya estudiado el desarrollo de la teología protestante durante el siglo pasado se da cuenta de que estas preguntas son enormemente significativas para el cristiano. El cristianismo es una religión profundamente arraigada en la historia, por lo que los cristianos tienen un gran interés en estas discusiones.

También hay cuestiones altamente especulativas relacionadas con la historia. ¿Existen conceptos que unifiquen los datos de la historia? ¿La historia es lineal o cíclica? ¿Existe algo así como una "historia universal"? Estas últimas preguntas reciben su tratamiento más profundo en el pensamiento muy difícil de Georg F. Hegel (1770-1831).

Filosofía de la ciencia

La relación entre ciencia y filosofía de la ciencia es muy parecida a la que existe entre historia y filosofía de la historia. La ciencia en sí misma es a la vez

observacional y experimental. Por ejemplo, el biólogo observa la estructura y función de la vida, humana y de otro tipo. Sobre la base de ciertas observaciones, el científico puede realizar experimentos para sustentar sus conclusiones. Por ello, a veces se dice que la biología es una *disciplina de primer orden.* Por otra parte, el filósofo de la ciencia no está tan interesado en la observación y la experimentación, al menos no en un sentido primario, como en el examen crítico y la evaluación de conceptos científicos clave y de la metodología científica. Por esta razón, algunos han dicho que la filosofía de la ciencia es una *disciplina de segundo orden.*

Algunas preguntas que se plantean en el marco de la filosofía de la ciencia son las siguientes: ¿Cómo deben construirse y evaluarse las teorías científicas? ¿Qué justificación y criterios son necesarios para las teorías científicas? ¿Cuál es la estructura de la explicación científica? ¿Puede defenderse con éxito la inducción?

Filosofía de…

La filosofía de la religión, la filosofía de la historia y la filosofía de la ciencia nos enseñan acerca de la investigación filosófica. Es posible, incluso deseable, examinar críticamente los términos y la metodología principales de *cualquier* disciplina. Por esta razón, existe una filosofía del derecho, de las matemáticas, de la educación y de muchas otras disciplinas. Es muy posible que a los estudiantes de las universidades cristianas se les pida que tomen un curso sobre la filosofía de la educación cristiana o la filosofía de la predicación evangelizadora. Todo esto es evidencia de la amplitud de la filosofía.

Epistemología

La epistemología, o la investigación del origen y la naturaleza del conocimiento, es una de las principales ramas de la filosofía. ¿Cómo sabemos algo? ¿Cuándo está justificada una pretensión de saber? ¿Es posible un conocimiento indudable (cierto) sobre algo? ¿Nos proporciona la percepción sensorial información fiable sobre un mundo de objetos físicos? ¿Somos conscientes directamente del mundo físico? ¿Son nuestras percepciones de los objetos idénticas a esos objetos? Las cuestiones de la epistemología no son las cuestiones de la psicología o de las ciencias naturales, aunque, de nuevo, ciertos resultados de estas dos ciencias pueden ser relevantes para el

epistemólogo (para un tratamiento más completo de estas cuestiones, véase la segunda parte).

Metafísica

Para el novato en filosofía, la metafísica parece, al principio, la más misteriosa y amenazante de todas las ramas de la filosofía. El solo nombre evoca imágenes de doctrinas abstractas y difíciles. En el lenguaje corriente utilizamos el término de teorías fantasiosas o místicas, lo que refuerza la idea de que el objeto de estudio de la metafísica es pura especulación con poca importancia práctica.

En realidad, la metafísica recibió su nombre de una manera muy simple. El nombre proviene de una palabra griega que significa "después de la física". El término fue introducido en el siglo I A. C. POR ANDRÓNICO DE RODAS PARA DESIGNAR LOS LIBROS SIN NOMBRE QUE APARECIERON DESPUÉS DE *la Física* de Aristóteles en la colección original de sus obras. De este modo, el tema de la metafísica generalmente estaba determinado por los tipos de problemas que Aristóteles abordó en las secciones que aparecieron después de su *Física.* A través del uso, el término ha llegado a significar "más allá" de lo físico. Por lo tanto, la metafísica, al menos para algunos filósofos, es el estudio del ser o la realidad.

La palabra griega para naturaleza es *physis,* de donde proviene la palabra española *física. Metafísica* es un nombre apropiado para el material de la colección de escritos de Aristóteles, porque durante algún tiempo antes de Platón, los filósofos griegos escribían obras tituladas *Sobre la naturaleza.* En estos tratados había mucho que hoy se clasificaría como ciencia natural. Sin embargo, también contenían especulaciones sobre los elementos últimos del mundo que explicaban o causaban todos los fenómenos visibles. Por ejemplo, se afirmaba que los elementos últimos de la realidad podían reducirse al aire, el fuego, el agua y la tierra. Según los primeros filósofos, estos cuatro elementos en combinación e interacción explicaban toda la realidad. Los griegos no distinguían entre lo que hoy llamamos ciencia natural y la empresa más especulativa; tendemos a restringir el término *metafísica* a las explicaciones de la realidad que van más allá de los relatos científicos para investigar la *naturaleza* de la realidad.

Hay un cambio sutil pero significativo de énfasis en la metafísica en comparación con la epistemología. La epistemología se ocupa de las capacidades y limitaciones del sujeto del conocimiento, mientras que la metafísica se ocupa de la existencia y la naturaleza de lo conocido. En otras palabras, la teoría del conocimiento considera la posibilidad y las condiciones del conocimiento, mientras que la metafísica considera las cualidades y relaciones de las cosas conocidas, es decir, la realidad.

Algunos ejemplos del repertorio de cuestiones metafísicas tradicionales son los siguientes: ¿Cuáles son los constituyentes objetivos y últimos de la realidad? ¿Cuál es la naturaleza del espacio y del tiempo? ¿Todo acontecimiento debe tener una causa? ¿Existen cosas llamadas universales y, si es así, cuáles son? Y, por último, ¿existe alguna sustancia o entidad que siempre permanezca constante?

En los últimos tiempos, el grupo de filósofos llamados positivistas lógicos ha sostenido que gran parte de lo que tradicionalmente había formado parte de la metafísica era pseudociencia. Así, hablaron de la eliminación de la metafísica, ya que la tacharon de absurda o carente de sentido. A pesar de este ataque, hoy ha habido un resurgimiento del interés por la metafísica, aunque para muchos filósofos es una rama más limitada y modesta de la filosofía. Muchas de las preguntas actuales están más relacionadas con la naturaleza y la vida de los seres humanos, preguntas como: ¿Tiene el hombre libre albedrío? ¿Las intenciones causan algo?

Filosofía de la mente

Como ya se ha señalado, la metafísica ha cambiado y se ha desarrollado en los últimos cincuenta a setenta y cinco años. Los problemas que ocupan la atención del filósofo contemporáneo no son nuevos, pero han ocupado un lugar más destacado en el debate filosófico. Una de las consecuencias de este desarrollo es la mayor importancia de la filosofía de la mente. Esta área de la filosofía había sido tradicionalmente parte de la metafísica y, a veces, todavía se considera así. Sin embargo, con nuestro mayor conocimiento del cerebro humano y de la física, la filosofía de la mente ha recibido mayor atención.

Algunas de las preguntas centrales son las siguientes: ¿Existe realmente un nivel de realidad que podamos llamar *mental?* Si es así, ¿cuáles son las

características distintivas de lo mental? Si no, ¿la conciencia está simplemente asociada a los estados cerebrales? ¿Cómo se relacionan el cuerpo y la mente? ¿En qué aspectos son las máquinas como los hombres? ¿Podemos construir inteligencias artificiales que funcionen como mentes?

Teoría de la acción

Una de las áreas de concentración más recientes es la teoría de la acción. Su surgimiento y prominencia en la escena filosófica contemporánea está íntimamente ligada a las otras ramas de la filosofía. No se puede avanzar mucho en la filosofía de la mente, la filosofía del lenguaje, la ética o en muchos otros campos sin enfrentarse a las cuestiones cruciales de la teoría de la acción. Antes de que sea posible dilucidar la naturaleza de la mente, es necesario comprender la relación de los estados mentales con las acciones. Las distinciones entre los diversos tipos de actos de habla y sus relaciones entre sí son invaluables en la investigación del lenguaje. Pero es probablemente la ética la que más se beneficia del estudio y análisis de la acción. Las cuestiones de responsabilidad no pueden abordarse adecuadamente sin un análisis de la capacidad y la incapacidad y de la diferencia entre los actos intencionales y los no intencionales. Por ejemplo, una teoría ética como el utilitarismo (el acto correcto es el que produce el mayor placer y el menor dolor para la mayoría de las personas) no puede evaluarse adecuadamente sin una comprensión de la relación entre los actos, las consecuencias, las circunstancias y los motivos.

Los problemas de la teoría de la acción son fascinantes. ¿Qué es un acto y cómo se relaciona con un agente? ¿Cuál es la conexión entre el acto y el deseo? Estas preguntas son intrínsecamente interesantes, independientemente de la importancia que tengan para otros campos de investigación. Por lo tanto, aunque la teoría de la acción no se analiza directamente en este libro, esperamos que el lector la estudie por su cuenta.

Conclusión

En este capítulo hemos intentado esbozar las principales ramas de la filosofía. Las más destacadas son la ética, la filosofía de la religión, la filosofía de la ciencia, la lógica, la epistemología y la metafísica. La ética estudia la naturaleza de la obligación y las reglas que gobiernan la acción correcta. La

filosofía de la religión y la filosofía de la ciencia tratan de evaluar críticamente los conceptos y las metodologías de sus respectivas disciplinas. La lógica, por otra parte, se ocupa de las reglas correctas de la argumentación. La teoría del conocimiento es otro nombre para la epistemología, mientras que la metafísica es el estudio de la realidad o el ser.

Es evidente que las preguntas y los problemas que componen **la** investigación filosófica abarcan un amplio espectro. Si bien los hallazgos de una ciencia especial (como la biología o la psicología) pueden tener relevancia para la filosofía, ambas son, al menos, lógicamente independientes entre sí.

Lecturas sugeridas

Santo Tomás de Aquino. *Sobre los métodos y divisiones de la filosofía*

Categorías de Aristóteles

Ayer, AJ "La eliminación de toda metafísica futura"

Heidegger, Martin. *¿Qué es la metafísica?*

CAPÍTULO 3. METODOLOGÍA EN LA FILOSOFÍA

Tradicionalmente, la filosofía ha sido el amor a la sabiduría o la búsqueda de la verdad. Si bien el objetivo ha sido constante, los métodos para alcanzarlo han variado enormemente. Nuestro propósito aquí es examinar las principales metodologías de la filosofía y abordarlas desde una perspectiva cristiana.

Algunos métodos del mundo antiguo

El método de Sócrates: el interrogatorio

Los filósofos antiguos han utilizado numerosos enfoques para llegar a la verdad. Varios de ellos destacan por su atractivo permanente. Tal vez el método más famoso para obtener la verdad en el mundo antiguo fue el de Sócrates (469-399 A. C.). Según su alumno más famoso, Platón (427-347 A. C.), Sócrates utilizó el método de preguntas y respuestas en su búsqueda filosófica. En *el Menón de Platón*, las verdades de la geometría euclidiana se obtienen libremente de un esclavo sin educación simplemente haciéndole preguntas. En este sentido, Sócrates se veía a sí mismo como una especie de "partera" que ayudaba al individuo a dar a luz ideas dentro de su propia mente. La presuposición de este método es que la verdad es innata o nativa de la mente humana. De hecho, Sócrates creía (o al menos Platón) que estas verdades son innatas; los hombres las conocían en una existencia anterior (preexistencia). De modo que, cuando se formula la pregunta adecuada, se estimula la memoria para que “recuerde” lo que ya se sabe. El método filosófico de interrogación, entonces, es simplemente un estímulo para que el individuo recuerde verdades latentes en su alma.

En ocasiones, el método de las preguntas puede ser muy útil. De hecho, las preguntas claras suelen ayudar a encontrar la respuesta por sí mismas. Además, el modo interrogativo de la gramática humana es el método natural para obtener información. Sin embargo, la mayoría de los filósofos contemporáneos no son tan optimistas como Sócrates en cuanto a las capacidades innatas del hombre. De hecho, el verdadero éxito del método parece residir más en la capacidad del que pregunta para cargar la pregunta.

Además, la mayoría de los filósofos actuales rechazan la doctrina de las ideas innatas. Muchos creen, como Locke, que la mente del hombre comienza como una *tabula rasa* (una pizarra en blanco) y que las ideas se aprenden a partir de la experiencia en esta vida, no de la exposición previa en una vida anterior. La doctrina cristiana de la creación rechaza definitivamente cualquier implicación previa a la encarnación del método socrático. No obstante, cristiano o no cristiano, ninguna persona pensante debería dejar de hacer preguntas o de buscar respuestas. En este sentido, el método socrático tiene una utilidad indispensable y duradera.

El método de Zenón: Reductio ad Absurdum

Incluso antes de Sócrates, Zenón (c. 475 A. C.), el famoso discípulo de Parménides, desarrolló un método para determinar la verdad reduciendo las posiciones alternativas al absurdo. Comenzó con la enseñanza de Parménides de que la realidad última en el universo era una, no muchas. Zenón procedió a demostrar este monismo mostrando que la visión de la realidad como múltiple conducía a contradicciones. Por ejemplo, si suponemos que hay muchos puntos entre el punto A y el punto B, entonces debemos concluir que hay un número infinito, ya que Siempre podría haber puntos entre los puntos, y así sucesivamente. Pero si hubiera un número infinito de puntos, entonces la distancia sería infinita e intransitable. Sin embargo, podemos viajar del punto A al punto B; por lo tanto, es transitable. Concluimos, pues, con la contradicción de que la distancia es a la vez finita e infinita, transitable e intraversible.

El método de Zenón tiene un valor perdurable para la filosofía, ya que ninguna posición que genere contradicciones puede considerarse verdadera. La ley de no contradicción es uno de los principios fundamentales del pensamiento lógico. Además, el argumento *por reducción al absurdo* es un argumento demoledor, ya que algo que es (o genera) una contradicción no puede ser verdadero. El método es útil para argumentar, ya que uno puede suponer las premisas de un oponente y demostrar que son falsas reduciéndolas a una contradicción.

Por otra parte, el método de Zenón presenta serios problemas. En primer lugar, Zenón implicó premisas altamente cuestionables (por ejemplo, que la materia o el espacio son infinitamente divisibles). En segundo lugar, no todos

los argumentos pueden dividirse claramente en dos y sólo dos alternativas (la realidad es una o es múltiple). Con aquellos argumentos que pueden dividirse de esa manera, a menudo no hay una manera exitosa de demostrar que una posición es contradictoria. En el mejor de los casos, el método de *reductio ad absurdum* es una prueba negativa de la verdad. Puede demostrar que algunas posiciones son falsas, pero no puede determinar con ello cuáles son verdaderas.

El método de Aristóteles: la deducción

Aristóteles (384-322 A. C.) aceptaba tanto el razonamiento inductivo como el deductivo. Sin embargo, dado que fue el primer filósofo occidental que elaboró las reglas del razonamiento deductivo, su nombre suele asociarse con la deducción.

En términos simples, el razonamiento deductivo consiste en argumentar de lo general a lo particular. Si todos los caballos son animales de cuatro patas (lo general) y Black Beauty es un caballo (lo particular), entonces se deduce que Black Beauty también es un animal de cuatro patas. Esta serie de proposiciones se denomina *silogismo,* la forma estándar del argumento deductivo. El método tradicional para enunciar un silogismo es el siguiente:

Todos los caballos son animales de cuatro patas,

(premisa)

Black Beauty es un caballo .

(premisa)

Black Beauty es un animal de cuatro patas.

(conclusión)

El razonamiento inductivo es justamente lo inverso, es decir, argumentar desde lo particular (por ejemplo, todos los elementos observables de una pared son de piedra) hasta lo general (toda la pared es de piedra). El método deductivo de Aristóteles implica varias reglas de inferencia, que son el tema de la lógica formal y se analizarán en el próximo capítulo.

La dificultad más evidente del método deductivo es la falta de premisas universalmente verdaderas. Esto puede ilustrarse de la siguiente manera:

Todos los hombres son mortales.

Sócrates es un hombre .

Sócrates es mortal.

La conclusión se sigue lógica y válidamente de estas premisas, siempre que la primera premisa sea universalmente verdadera. Pero hay una diferencia entre un argumento válido y uno sólido (véase el capítulo 4). El problema aquí es, ¿cómo sabemos con seguridad que todos los hombres son mortales? Todo lo que sabemos es que todos los hombres que observamos mueren tarde o temprano. Pero si no podemos estar seguros de que todos los hombres *no* observados también morirán, entonces el silogismo toma esta forma:

La mayoría de los hombres son mortales.

Sócrates es un hombre.

Sócrates es mortal.

Sin embargo, en esta forma, la conclusión no se sigue lógicamente de la premisa, ya que Sócrates puede ser uno de los hombres que no es mortal. Y como hay muy pocas premisas que incluso la mayoría de los hombres pensantes concuerden como universalmente verdaderas, la eficacia del método de Aristóteles para descubrir la verdad se ve seriamente reducida.

Sin embargo, el método deductivo tiene un factor positivo: se lo puede modificar para tener en cuenta nuestra incertidumbre sobre la universalidad de las premisas. Podemos reformularlo de la siguiente manera:

Probablemente sea cierto que todos los hombres son mortales.

Sócrates es un hombre.

Probablemente sea cierto que Sócrates sea mortal.

Podemos decir “probablemente cierto”, puesto que todos los casos observados de la humanidad revelan que los hombres son mortales, y por lo tanto podemos suponer razonablemente que el resto también lo son, hasta que se demuestre lo contrario. La forma de la lógica deductiva de Aristóteles, entonces, tiene un valor permanente. Todo lo que se necesita es que uno sostenga la conclusión con menos dogmatismo, ya que una o más de las premisas son sólo “probablemente” verdaderas.

Algunos métodos en el mundo moderno

Aunque los antiguos (cf. *los Tópicos de Aristóteles)* conocían y utilizaban el razonamiento inductivo, éste es más característico del período moderno, ya que está estrechamente asociado con la metodología científica. Pero en los últimos siglos se han utilizado métodos deductivos. (Tanto Descartes como Spinoza introdujeron métodos deductivos del racionalismo geométrico mediante los cuales partían de axiomas "evidentes" y deducían todo, desde su propia existencia hasta la existencia de Dios.)

El método inductivo

A Francis Bacon (1561-1626) se le atribuye la destrucción del “viejo” método deductivo para descubrir la verdad científica y su sustitución por el “nuevo” método inductivo. Con pintorescas metáforas, Bacon instaba a los hombres modernos a dejar de ser “arañas” escolásticas que tejen la verdad a partir de su propia razón deductiva. Les aconsejaba, en cambio, que se convirtieran en “abejas” científicas que zumban por toda la naturaleza para poder transformar inductivamente el néctar de la naturaleza en productos prácticos que puedan beneficiar a la humanidad. Bacon no inventó el método inductivo; simplemente lo destacó como una herramienta de descubrimiento científico e instó a que se combinara con él la experimentación. Aristóteles había realizado observaciones e incluso generalizaciones inductivas basadas en el método inductivo, pero carecía decididamente de experimentación. Con Bacon llegó el impulso para un nuevo tipo de método inductivo que implicaba una observación más extensa y una experimentación sistemática.

Los cánones de inducción de Mill

El propio Bacon formuló las reglas básicas de la inducción *(Nuevo Organon,* 2.XI.f) que se convirtieron en las precursoras de *los Cánones de la Lógica*

Inductiva, de John Stuart Mill (1806–1873). El método inductivo de Mills puede resumirse en estas reglas:

(1) *El método del acuerdo.* El único factor común a todas las situaciones antecedentes en que se produce un efecto es probablemente la causa del efecto.

(2) *El método de la diferencia.* Siempre que se produce un efecto cuando A está presente pero no cuando está ausente, entonces A es probablemente la causa del efecto.

(3) *El método conjunto.* Combine los dos primeros métodos cuando uno solo no dé un resultado definitivo.

(4) *El método de las variaciones concomitantes.* Cuando un factor antecedente varía concomitantemente con un factor consecuente, entonces el primero es probablemente la causa del segundo.

Algunos opositores sostienen que uno nunca puede estar seguro de haber llegado a una verdad mediante el método inductivo a menos que tenga una observación completa o universal, lo cual es imposible. Pero los defensores de la inducción se conforman con la naturaleza tentativa y progresiva de la ciencia y consideran que la certeza absoluta (al menos en la ciencia) es una quimera. Dicho esto, los inductivistas atacan la inutilidad del antiguo método deductivo y señalan con orgullo el asombroso progreso del conocimiento científico humano desde que se adoptó el método inductivo.

El método científico

En sentido estricto, el "método científico" moderno no es ni deductivo ni inductivo, sino una combinación de ambos con un elemento "aductivo" adicional. Los elementos básicos del método científico son los siguientes:

(1) *Situación que genera el problema.* Preocupación por que Juan se enferme después de la cena.

(2) *Formulación del problema.* ¿Por qué Juan, que es muy saludable, se enfermó después de cenar?

(3) *Observación de hechos relevantes.* John comió pizza de anchoas, bebió leche y cenó helado de vainilla.

(4) *Uso de conocimientos previos:* (a) John suele comer pizza sin enfermarse; (b) suele beber leche sin problemas; (c) el helado es su postre favorito, y (d) esta es la primera vez que John come anchoas en su pizza.

(5) *Formalización de una hipótesis.* Las anchoas fueron la causa de la enfermedad de Juan.

(6) *Deducción de la hipótesis.* Si Juan vuelve a comer anchoas se enfermará.

(7) *Para probar la hipótesis,* (a) John come la misma comida excepto anchoas la noche siguiente y no se enferma; (b) John come la misma comida con anchoas la tercera noche y se enferma nuevamente.

(8) *Conclusión.* Las anchoas enferman a John.

Además del evidente éxito del método científico, sus defensores sostienen que es autocorrectivo, mientras que el método deductivo no lo es. Si uno mantiene continuamente abiertas sus conclusiones a una mayor confirmación o refutación, entonces nunca debe temer el estancamiento o la dogmatización que se hicieron tan evidentes en la antigua metodología deductiva. Sin embargo, las conclusiones siempre deben ser provisionales, ya que la evidencia es sólo fragmentaria. Y el hecho de que existan "dogmas" científicos (como la hipótesis macroevolutiva) hace que el método sea susceptible a la misma crítica que se hizo a los dogmas científicos antiguos (como la creencia precopernicana en el geocentrismo del universo). Tal vez una reacción aún más pertinente al método científico es que muchos consideran que tiene el monopolio del mercado de la verdad. Es decir, se cree que es el *único* método para descubrir la verdad. Tal vez esta sea una de las razones por las que los pensadores contemporáneos han buscado otros métodos.

Algunos métodos contemporáneos

En el mundo contemporáneo se destacan tres métodos de búsqueda de la verdad: el existencialismo, la fenomenología y el método analítico. El primero es claramente una reacción contra el "cientificismo" o la absolutización del método científico, en contra del racionalismo.

El método existencial

En realidad, existen muchas metodologías existencialistas, pero la mayoría tienen un denominador común, que se ejemplifica en la metodología del padre del existencialismo, Sören Kierkegaard (1813-1855). Kierkegaard reaccionaba principalmente contra lo que consideraba un racionalismo hegeliano muerto. Sin embargo, sus escritos y las acciones de muchos de sus sucesores existencialistas revelan el mismo desdén por el cientificismo.

Aunque no niega que exista una verdad científica *objetiva* , el existencialista no considera que ese tipo de verdad sea importante, al menos no tan importante como la verdad *subjetiva* . De hecho, Kierkegaard declaró que "la verdad es subjetividad". Con eso no quería decir que cualquier creencia subjetiva sea verdadera, sino que a menos que uno crea algo subjetiva y apasionadamente no posee la verdad. La verdad es siempre personal y no meramente preposicional. Uno nunca obtiene la verdad por mera observación, sino por obediencia; nunca siendo un espectador, sino solo siendo un participante en la vida. La verdad se encuentra en lo concreto, no en lo abstracto; en lo existencial, no en lo racional. De hecho, uno se coloca en la verdad solo por un acto de su voluntad, por un "salto de fe". No es una deliberación de la mente sino una decisión de la voluntad por la que uno llega a conocer la verdad. La verdad, dice Kierkegaard, no está en el área de lo racional sino en lo "paradójico" (suprarracional). Esto se dramatiza en su famosa ilustración de Abraham e Isaac (en *Temor y temblor)* en la que, según Kierkegaard, a Abraham se le pide que abandone el ámbito racional, ético y universal del "no matarás" y pase por la fe al ámbito religioso. Se le pide a Abraham que trascienda el ámbito objetivo de la razón y entre en el ámbito subjetivo de la fe. Porque, dice Kierkegaard, el Legislador moral reemplaza a la ley moral así como la verdad religiosa trasciende el pensamiento ético o racional.

Por supuesto, hay muchos existencialistas no cristianos que rechazan la creencia de Sören Kierkegaard en Dios, pero también ellos ponen el énfasis en lo subjetivo, en el individuo y en su libertad. Jean-Paul Sartre, por ejemplo, cree que "el hombre está condenado a la libertad" y que no hay valores que descubrir en ningún ámbito factual u objetivo. De hecho, los valores nunca se descubren; son *creados* por nuestra libre elección. En resumen, se podría decir que el método existencial, a diferencia del método científico, consideraría que

lo más importante del proceso científico no es lo que hay en el tubo de ensayo, sino quién está fuera del tubo de ensayo mirando hacia adentro. Es decir, la subjetividad es más importante que la objetividad, ya que el valor es superior a los hechos. Por lo tanto, cualquier método, como el método científico tradicional, que no busque la verdad en el ámbito del valor subjetivo es un error.

Tal vez uno de los aspectos más valiosos de la metodología existencialista es el equilibrio correctivo que aporta al enfoque científico puramente objetivo de la verdad. Dicho de otro modo, la verdad es algo más que la pura facticidad científica. La verdad, en particular la verdad religiosa, es personal, y hay que agradecer al existencialista que haya ampliado el horizonte para incluir esta importante dimensión de la verdad. En la vida hay más que objetos; hay sujetos o personas. Además, es de esperar que el método para obtener la verdad objetiva no sea el mismo que el de obtener la verdad subjetiva, del mismo modo que no se llega a la conclusión del teorema de Pitágoras a partir de los axiomas de Euclides con el mismo método con el que se descubre la causa de un colapso emocional.

Sin embargo, el método existencial tiene algunos inconvenientes y peligros serios. Por un lado, conduce fácilmente al subjetivismo. ¿Cómo se puede evitar que los propios sentimientos sean la prueba de la verdad? ¿Cómo se puede evitar el engaño y la ilusión? En respuesta a la ilustración de Kierkegaard, ¿cómo se puede saber que es Dios y no un diablo o los propios malos deseos los que nos dicen: "Mata a tu hijo"?

Método fenomenológico

Edmund Husserl (1859-1938) es el fundador del método fenomenológico, aunque la fenomenología surge de la distinción que hizo Immanuel Kant entre el mundo real *(nouménico)* y el mundo aparente *(fenoménico)* , y del desarrollo de una *fenomenología del Espíritu* por parte de Hegel.

En su forma más básica, el método fenomenológico es un intento de volver a un enfoque preteórico de las percepciones primarias de la persona. Busca dar una descripción puramente "neutral" de la percepcion que la persona tiene del mundo, antes de que empiece a pensar en él reflexivamente. En este sentido, el método fenomenológico afirma ser un método sin presuposiciones,

que permite que los hechos desnudos de la experiencia primaria de la persona "hablen por sí mismos". Sigue a Descartes en un intento de encontrar una base absolutamente cierta para el conocimiento.

La *reducción fenomenológica* es un intento de evitar por completo las presuposiciones postergando toda cuestión de la existencia. Husserl creía que mediante una *reducción eidética,* es decir, reduciendo la percepción del mundo a una aprehensión intuitiva, se podría condensar toda la actividad mental en una esencia o idea. Tal reducción revelaría la estructura del mundo. Las cuestiones relativas a la existencia del mundo y a cualquier posible significado último deben postergarse (mediante la reducción fenomenológica). Uno debe concentrarse primero en los datos puros de la conciencia irreflexiva.

Martin Heidegger (1889-1976) tomó prestado el método fenomenológico de Husserl y lo aplicó al estudio del hombre. Su primera conclusión fue que el hombre es el ser-ahí *(Dasein).* Es decir, el hombre es un ser-en-el-tiempo o un "ser-para-la-muerte", pues el tiempo y la muerte afectan directamente a la existencia concreta del hombre. El hombre tiene una sensación de miedo *(Angst);* es un ser arrojado al mundo y encaminado hacia la muerte (la nada) sin explicación alguna "de por qué hay algo en lugar de nada en absoluto". El hombre como ser-para-la-nada, entonces, es la estructura fundamental de la realidad descubierta por el método fenomenológico.

Utilizando el mismo punto de partida y método fenomenológico, Jean-Paul Sartre (1905-1980) concluyó que el hombre es "una pasión inútil". "Toda la vida es una burbuja vacía en el mar de la nada". En su libro *El ser y la nada,* Sartre concluye: "Por lo tanto, es lo mismo emborracharse solo que ser un líder de naciones". 1 Los títulos de otras dos obras, *Sin salida* y *La náusea,* indican algo de la desesperación existencial de Sartre. Otros fenomenólogos llegan a conclusiones similares, aunque menos radicales, sobre la vida utilizando el método fenomenológico.

Otro aspecto de la fenomenología originado por Husserl es la *reducción trascendental,* o el reconocimiento de que todo significado humano implica un mediador. Es decir, todas las afirmaciones implican un afirmador. Hay un "yo" detrás de cada "yo pienso". Este ego trasciende cualquier objetivación. De hecho, como dijo Sartre, sólo podemos ver el ego trascendental como si fuera "con el rabillo del ojo". Es decir, no hay una manera directa de analizar el "yo".

Una vez que uno ve al "yo" (sujeto) directamente, se convierte en un "mí" (objeto). Una vez que me meto en un tubo de ensayo, es un "mí", y siempre hay un "yo" afuera mirando hacia adentro. Podemos obtener, en el mejor de los casos **, una** comprensión indirecta de este "yo" subjetivo o ego trascendental. Podemos ver sus proyectos o "lo que está haciendo" en el mundo. Pero como la conciencia es siempre conciencia de algo, un fenomenólogo nunca puede llegar a la conciencia pura en sí misma, aunque sepa que está allí. Por lo tanto, para Sartre hay una disyunción radical, y el "yo" (sujeto) nunca puede convertirse en "mí" (es decir, nunca puede objetivarse). En la terminología de Sartre, el "para-sí" (el hombre) nunca puede convertirse en el "en-sí" (Dios). Es por esto que la existencia básica del hombre carece de sentido y es inútil. Sin embargo, es tarea de la fenomenología reconocer la subjetividad trascendental y describir sus proyectos o intenciones fundamentales.

Una objeción al método fenomenológico es que es dudoso que existan formas de abordar el mundo que no requieran presuposiciones. De hecho, ¿no es en sí misma una presuposición la afirmación de que uno debe abordar el mundo sin ninguna presuposición? Tal vez no podamos intentar separar el pensamiento reflexivo de la conciencia prerreflexiva. Es muy cuestionable que exista algo así como un enfoque del mundo "puramente neutral", sin presuposiciones. Esto, de hecho, puede ser indeseable e imposible. Tal vez todos deban, como afirmó Kant, traer consigo ciertas formas o categorías de comprensión para la comprensión adecuada de los fenómenos del mundo.

La separación radical entre sujeto y objeto que hacen algunos fenomenólogos parece también injustificada. Parece estar basada en una discutible dicotomía entre hecho (objeto) y valor (sujeto). Tal vez, como otros han afirmado, el hombre es el hecho (objeto) que tiene valor (es decir, que es sujeto).

Sin embargo, la fenomenología es valiosa en la medida en que afirma que la subjetividad no debe excluirse del ámbito de la verdad. Además, intenta ser descriptiva y objetiva en cuanto a las experiencias que uno tiene del mundo. A menudo es cierto que uno racionaliza u oscurece la verdad de la experiencia al superponerle pensamientos, categorías y conceptos que son ajenos al mundo que experimenta.

Sin embargo, a pesar de las ventajas del método fenomenológico, parece un poco ingenuo, por no decir contraproducente, presuponer que sólo éste es un método sin presuposiciones. Tal vez la presuposición más contraproducente que se puede hacer es que la mejor manera de entender el mundo es dejar de lado todas las cuestiones relativas a su realidad. De hecho, si la verdad tiene algo que ver con la realidad, entonces cuanto antes se reconozca la realidad, mejor. Dejarla de lado no ayudará a la búsqueda de la verdad. En resumen, el método en realidad termina en solipsismo, porque nunca logra trascender el reino de la conciencia en el que comienza.

El método analítico

No existe un único método analítico y examinaremos dos corrientes de esta metodología contemporánea. La primera se ocupa principalmente de la verificación o confirmación y la otra de la clarificación.

Método de verificación. El Círculo de Viena de la década de 1920 y el movimiento positivista lógico en general, incluían a hombres como AJ Ayer (1910-1970), Moritz Schlick (1882-1936) y Rudolf Camap (1891-1970). En *Lenguaje, verdad y lógica,* Ayer intenta, como lo indica el título del primer capítulo, "La eliminación de la metafísica". Esta supuesta eliminación se basa en su principio de verificación, según el cual para que un enunciado tenga sentido debe ser puramente definitorio (analítico) o bien verificable (sintético) por uno o más de los cinco sentidos. Todos los demás enunciados (declaraciones éticas, teológicas y metafísicas) no tienen sentido o carecen de significado.

El principio de verificación ha pasado por muchas revisiones por parte de Ayer y otros en un intento de salvarlo del colapso. Algunos lo han ampliado para incluir experiencias que no son estrictamente empíricas y otros prefieren hablar de confirmación en lugar de verificación. Pero la forma original del principio de verificación es rechazada casi universalmente, incluso por la mayoría de los miembros del Círculo de Viena original. Una objeción al principio de verificabilidad empírica es que el principio en sí no es empíricamente verificable. Algunos han respondido a esta objeción afirmando que el principio es meramente una regla de metalenguaje que explica cómo debe usarse el lenguaje. Pero si el principio es meramente una regla sobre el uso del lenguaje, entonces no puede usarse de manera prescriptiva, por

ejemplo, para eliminar afirmaciones sobre Dios o la realidad última. Tal vez la mejor manera de describir el fracaso del principio de verificación sea señalar que en algunas formas es demasiado exclusivo y en otras es demasiado inclusivo.

Existe también un lado negativo de la verificación, que Antony *Flew* , en *Teología y Falsificación* , llamó el "principio de falsación". Según este principio, cualquier enunciado o proposición carece de sentido a menos que esté sujeto a falsificación. Es decir, a menos que uno permita que algún evento o información cuente *en contra de* su enunciado, entonces nada debería contar tampoco. Si nada puede contar en contra de un enunciado, entonces no puede tener sentido, y mucho menos ser verdadero.

Método de clarificación. La otra corriente de la filosofía analítica surge directamente de Ludwig Wittgenstein, quien creía que los enigmas filosóficos podían resolverse mediante el análisis (clarificación) del lenguaje. Cuando se puede hacer una pregunta, decía Wittgenstein, se puede responder. Pero Wittgenstein advirtió que no todas las preguntas pueden hacerse *con sentido* . El trabajo propio del filósofo es "mostrarle a la mosca la salida de la botella", es decir, guiarnos para que salgamos de nuestras trampas filosóficas. Esto se logra descubriendo las reglas del "juego del lenguaje" que se está jugando con las expresiones del lenguaje ordinario. Entonces no malinterpretaremos los significados lingüísticos y llamaremos a nuestros errores problemas filosóficos. En lugar de intentar *legislar* lo que uno debe querer decir (como hizo AJ Ayer), debemos *escuchar* lo que se quiere decir. Y como todo lenguaje es comunitario (Wittgenstein insistió en que no existe tal cosa como un lenguaje privado), debemos analizar las "formas de vida" que están en la base de cada juego del lenguaje. En resumen, la experiencia es el tribunal final que juzga el significado. Lo que se quiere decir está determinado por cómo se utiliza una palabra en ese contexto. Mediante un análisis del lenguaje, se puede aclarar el significado del lenguaje tal como lo pretenden sus usuarios.

La clarificación es, en efecto, un elemento clave en cualquier búsqueda de la verdad, pues la ambigüedad conduce a la confusión. El pensamiento analítico es tan esencial para la buena filosofía como los buenos instrumentos y las manos limpias para una operación quirúrgica. Por otra parte, algunos filósofos analíticos parecen dedicar tanto tiempo a afilar las herramientas y a lavarse las manos que nunca llegan a la operación. En su preocupación por *el*

significado, se olvidan de *la verdad.* No basta con ubicar el significado en la experiencia mediada por el lenguaje. Toda la experiencia en sí misma prueba que uno ha tenido experiencia. No importa cuán claramente describa la experiencia, siempre hay preguntas posteriores sobre el significado y las implicaciones de la experiencia. La experiencia como tal no se verifica por sí misma.

Quienes en la tradición analítica están interesados en la verificación o confirmación se están moviendo en la dirección correcta, siempre que utilicen la confirmación como una prueba de *la verdad,* y no meramente como un criterio de significado. Las afirmaciones de verdad necesitan ser probadas o confirmadas, ya que hay muchas afirmaciones de verdad conflictivas.

Cabe mencionar otra advertencia: muchos filósofos analíticos suelen concebir la "verificación" o incluso la "confirmación" de forma muy restringida, limitándola a la mera confirmación empírica o experiencial. Los seguidores de Wittgenstein, por ejemplo, niegan que se pueda hablar descriptivamente de Dios, por no hablar de tener una justificación racional para creer en la existencia de Dios. En este sentido, la tradición analítica revela la necesidad de algún tipo *de justificación de* las propias creencias. Las creencias injustificadas pueden ser verdaderas, pero no hay forma de *saber* que lo son; uno puede simplemente mantenerlas como creencias injustificadas.

Conclusión

No hay un único método para hacer filosofía, sino muchos. Es evidente que algunos métodos se adaptan mejor a ciertos tipos de búsqueda de la verdad, y otros a otros. Por ejemplo, la verificación empírica es apropiada para la historia y el método científico para el estudio del mundo natural. Sin embargo, ninguno de ellos es adecuado para descubrir la verdad personal o valorativa. Para ello, es más adecuado un método existencial o fenomenológico. De la misma manera, un método deductivo estricto sólo es utilizable cuando se tiene acceso a premisas matemáticas, teológicas o filosóficas a partir de las cuales se pueden hacer deducciones lógicas. Parece claramente erróneo insistir en que existe un único método mediante el cual se puede descubrir toda la verdad.

Ni los filósofos en general ni los filósofos cristianos en particular están de acuerdo sobre qué método(s) se debe(n) utilizar para justificar las creencias religiosas. De hecho, algunos filósofos cristianos son *fideístas y* sostienen que no hay una manera racional de justificar una creencia religiosa. Sin embargo, en lo que sí insisten los cristianos es en que ninguna metodología filosófica puede eliminar la posibilidad de la revelación divina. La existencia del Dios que se ha revelado en la Sagrada Escritura es una creencia esencial del cristianismo. Cómo puede el cristiano justificar esta creencia es un problema interno. Pero los cristianos afirman que todas las filosofías que legislan la imposibilidad de la revelación de Dios están condenadas al fracaso. En este sentido, el desafío de la filosofía cristiana es "destruir argumentos y toda altivez que se oponga al conocimiento de Dios" (2 Cor. 10:5).

Lecturas sugeridas

Santo Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles,* libro 1

Clark, Gordon H. *Razón, religión y revelación*

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*

Flew, Antonio. *Dios y la filosofía*

Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*

Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*

Plantinga, Alvin. *Dios y otras mentes*

CAPÍTULO 4. LAS HERRAMIENTAS DE LA FILOSOFÍA

Es relativamente fácil afirmar una creencia u opinión, pero defenderla es otra cosa. Obviamente, la mera afirmación de una creencia no garantiza su veracidad.

Recurrimos al filósofo en busca de ayuda, ya que su oficio es la argumentación. Sin embargo, podemos llevarnos una decepción, ya que parece que los filósofos defienden una serie de puntos de vista más o menos conflictivos sobre cuestiones muy abstractas. Es difícil saber quién, si es que alguien, tiene razón o no. A menudo parece que las opiniones se sostienen simplemente por lo que uno *siente* sobre el tema en cuestión. William James llegó a afirmar que nuestras emociones determinan en última instancia lo que consideramos correcto e incorrecto. Así, el estudiante de filosofía que se inicia podría tener la impresión de que no existe lo correcto o lo incorrecto, sino sólo cuestiones de opinión. Lo mejor que puede hacer un estudiante, según parece, es explicar con simpatía los escritos de cada filósofo, pero **la** evaluación crítica, que se dijo antes que estaba en el corazón de la investigación filosófica, es imposible.

Esta suposición debe ser cuestionada. Si es cierta, entonces en filosofía todas las respuestas son igualmente adecuadas o, lo que es lo mismo, igualmente inadecuadas. Ninguna idea puede ser llamada propiamente verdadera o falsa. Sin embargo, esta suposición es simplemente incorrecta. Algunos problemas filosóficos tienen respuestas que son claramente verdaderas. Además, incluso en disputas filosóficas donde no hay una única respuesta, uno no debe asumir por ello que puede creer lo que quiera. Algunas respuestas pueden descartarse con certeza. Otras, aunque no sean perfectamente satisfactorias, son claramente más adecuadas o probables que otras. Además, uno puede observar progresos en la discusión de estos problemas más difíciles. Podría ser que en el futuro surgiera una respuesta que, según el consenso general, sea verdadera o la más adecuada.

Las herramientas con las que se responden o aclaran los problemas filosóficos caen dentro del ámbito de la lógica, definida en sentido amplio.

La naturaleza de un argumento

Dado que la filosofía se ocupa tanto de los argumentos, es absolutamente esencial definir claramente qué es un argumento. Un argumento es cualquier grupo de afirmaciones o proposiciones, de las cuales se afirma que una se desprende de las otras. Se considera que estas afirmaciones proporcionan la evidencia o los fundamentos de la conclusión. Por lo tanto, los argumentos tienen una cierta estructura: premisas y conclusión. Las premisas son la evidencia o los fundamentos de un argumento. La conclusión es la proposición que se afirma que se desprende de esa evidencia.

La estructura de la que acabamos de hablar puede formalizarse, como en el siguiente argumento:

Todos los hombres son mortales.

Sócrates es un hombre.

Por lo tanto, Sócrates es mortal

O bien, el argumento puede ser muy informal, como en el siguiente ejemplo: "Todo estudiante universitario debería tomar al menos tres cursos de filosofía *(conclusión)* porque libera la mente de prejuicios y enseña principios para la acción correcta *(premisas)* ". Por lo tanto, incluso si un filósofo no nos ha dado un argumento formalizado, deberíamos poder construir su argumento de una manera más estructurada.

Como verás, no hay enunciados que sean claramente conclusiones o premisas. Cualquier proposición puede ser una conclusión o una premisa. De hecho, la conclusión de un argumento bien podría ser la premisa de otro. Ejemplo:

Todos los millonarios son avaros.

Todos los avaros son infelices.

Todos los millonarios son infelices.

y:

Todos los millonarios son personas infelices.

Es difícil vivir con todas las personas infelices.

Es difícil vivir con todos los millonarios.

Tipos de argumento

Argumentos inductivos

En los argumentos inductivos, las premisas pretenden proporcionar *alguna* evidencia para la conclusión. Un buen argumento inductivo tendrá una conclusión *altamente probable* . Es decir, existe una probabilidad razonable de que la conclusión se cumpla o sea verdadera. Por lo tanto, se dice que los argumentos inductivos son adecuados o inadecuados, no verdaderos o falsos. O bien, se dice que la conclusión es "probablemente verdadera".

Pongamos un ejemplo de argumento inductivo. Se ha observado a un gran número de estudiantes universitarios de diversa procedencia. Se ha observado que un buen número de ellos obtienen notas considerablemente mejores después de una experiencia religiosa llamada conversión. También se sabe, por razones independientes, que una experiencia religiosa tranquiliza y aumenta la motivación. John Woods acaba de convertirse y sus notas han mejorado aproximadamente una letra. Por tanto, es natural concluir que la mejora académica de John es el resultado de su nueva fe. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, aunque se trata de una inducción razonable, no es en absoluto un argumento deductivamente válido. Tampoco es cierta la conclusión.

Si bien los cánones de la lógica inductiva no son tan rígidos como los de la lógica deductiva, John Stuart Mill estableció una serie de reglas que forman la base de la lógica inductiva. Estas reglas son el método de acuerdo, el método de diferencia, el método conjunto y el método de variaciones concomitantes (véase el capítulo 3).

Argumentos deductivos

En el resto de este capítulo nos ocuparemos de los argumentos deductivos. En un argumento deductivo, si las premisas son válidas, garantizan la conclusión. Es decir, si las premisas son verdaderas, entonces la conclusión se sigue con *necesidad lógica* y no puede ser falsa. Los argumentos deductivamente válidos se sostienen simplemente en virtud de su forma.

En este punto será útil explicar algunos conceptos centrales asociados con los argumentos deductivamente válidos. Estos conceptos son validez, solidez, argumentos concluyentes y argumentos confiables.

Validez. La validez tiene que ver con la forma o estructura del argumento. Las premisas de un argumento válido garantizan la conclusión. Ejemplo:

Todos los solteros son varones solteros.

Robert es soltero.

Robert es un hombre soltero.

y:

Si las vacas son animales, entonces la luna está hecha de queso crema.

Las vacas son animales.

La luna está hecha de queso crema.

Ambos ejemplos son igualmente válidos, aunque uno es cierto y el otro ridículo. Repitamos que la validez sólo se refiere a la *forma* de un argumento. Como hoy en día es común hacer lógica simbólicamente, será útil traducir la forma del argumento a símbolos. Forma del primer argumento:

Todo *S* es *PAG.*

a es *S.*

a es *PAG.*

y el segundo argumento:

Si *pag.* entonces *q.*

pag--

q

Como la validez tiene que ver únicamente con la forma del argumento, *cualquier* argumento que tenga cualquiera de las estructuras anteriores será válido. Esto significa que, independientemente de lo que se sustituya por *S, P* y *r* en el primer argumento o por *p* y *q* en el segundo argumento, la conclusión será lógicamente necesaria. Por otro lado, cualquier argumento que no tenga una estructura o forma válida se denomina argumento *inválido* .

Es fundamental entender que validez y verdad son nociones distintas. Los argumentos son válidos o inválidos. Las afirmaciones, proposiciones u oraciones son verdaderas o falsas. Los argumentos no pueden ser verdaderos o falsos, aunque sus conclusiones sí lo sean. Por otra parte, las afirmaciones no pueden ser válidas o inválidas (*las tautologías* son excepciones a esta regla). Como las nociones de verdad y validez son distintas, es posible tener un argumento válido en el que tanto las premisas como la conclusión sean falsas. También es posible tener un argumento válido con una conclusión verdadera y premisas falsas. Sin embargo, es imposible tener un argumento válido con premisas verdaderas y una conclusión falsa.

La inválida y la verdad también se relacionan de distintas maneras. Por ejemplo, un argumento inválido puede tener premisas verdaderas y una conclusión falsa. O bien, un argumento inválido puede tener premisas falsas y una conclusión verdadera.

Por lo tanto, es importante ver que la verdad o falsedad de las premisas y la conclusión no nos dirán nada acerca de la validez del argumento. Y, a la inversa, la validez o invalidez del argumento no nos dirá nada acerca de la verdad de las premisas o la conclusión. La lógica por sí sola no puede determinar la verdad.

Solidez. En los argumentos reales nos interesa algo más que la validez, por lo que la idea de solidez se vuelve central. Un argumento sólido es un argumento válido con premisas verdaderas. Cuando las premisas son verdaderas y el argumento es válido, se sigue que la conclusión *debe* ser verdadera. Un argumento deductivo que no logra establecer la verdad de su conclusión se llama *erróneo.* Un argumento puede ser erróneo por dos razones. En primer lugar, puede ser inválido. O, en segundo lugar, puede tener una o más premisas falsas.

Todavía tenemos que distinguir entre argumentos concluyentes y argumentos fiables. Un argumento puede ser válido, pero si no conocemos la verdad de nuestras premisas, no podemos conocer la verdad de nuestra conclusión.

Argumentos concluyentes. GE Moore destacó la importancia de los argumentos sólidos, no sólo sino de los argumentos concluyentes, siempre que se puedan construir. La diferencia entre un argumento sólido y uno concluyente es que en un argumento concluyente *se sabe que las* premisas son verdaderas. En un argumento meramente sólido, las premisas pueden o no saberse que son verdaderas. Dado que un argumento de este tipo es apreciablemente más débil, los argumentos concluyentes en las discusiones filosóficas son sumamente deseables.

Argumentos fiables. Lamentablemente, es muy difícil encontrar argumentos concluyentes. De hecho, algunos filósofos han afirmado que no existen. Por ello, la mayoría de los filósofos hablan de argumentos *fiables* . Un argumento fiable es un argumento válido en el que tenemos *pruebas sólidas* de la verdad de las premisas. Hay grados de fiabilidad, que dependen de la solidez de las pruebas de la verdad de las premisas. En un argumento fiable, si ciertas premisas son verdaderas (o mejor, si tenemos pruebas sólidas de su verdad), la lógica será de ayuda para determinar la verdad o fiabilidad de las conclusiones que se pueden derivar de esas premisas.

Así pues, hemos visto que la validez no es suficiente para garantizar la verdad de cualquier afirmación. Del mismo modo, un argumento inválido no puede ser sólido, concluyente o fiable. Por lo tanto, se necesita algo más para determinar la verdad de cualquier premisa.

Claridad

El primer paso para determinar si una proposición es verdadera o falsa es comprender su significado. Este punto puede parecer obvio, pero en la práctica no se puede enfatizar lo suficiente. Un gran número de desacuerdos se deben, al menos en parte, a la falta de comprensión de la posición del otro. A menudo nos enzarzamos en una discusión antes de saber sobre qué estamos discutiendo. Es imposible determinar la verdad o fiabilidad de una afirmación sin tener primero una idea clara de su significado.

Esto nos lleva a un debate sobre *la definición* y el *análisis de conceptos.* Ambos conceptos no son idénticos, ya que el análisis conceptual es más amplio y también se ocupa del uso en contexto, pero se superponen.

Definiciones

Las definiciones establecen las condiciones necesarias y suficientes para el uso de las palabras. Por ejemplo, un triángulo se define como una figura cerrada de tres lados. Por lo tanto, para que una figura sea un triángulo, debe tener tres lados. Por el contrario, cualquier figura que no tenga tres lados no es un triángulo. Existen dos tipos de definiciones: nominales y reales.

Definiciones nominales. Una definición nominal estipula arbitrariamente que una determinada palabra tendrá un significado particular. Por ejemplo, podríamos inventar una nueva palabra, "bemox", y estipular que signifique "seis pies de altura". Muchas palabras muy importantes en nuestro vocabulario científico tienen ese origen. "Neutrón" y "einstenio" son sólo dos ejemplos. También podemos tomar una palabra inglesa muy común y estipular un nuevo significado para ella. Por ejemplo, podríamos decidir que "adiós" significará de ahora en adelante "hola". Por supuesto, tal desviación del uso común sería confusa y obstaculizaría la comunicación, pero no es errónea.

Por lo general, no nos tomamos el tiempo ni el esfuerzo de crear nuestro propio lenguaje o definir nuestros propios términos. En cambio, aceptamos las definiciones nominales que los hablantes nativos de un idioma aceptan. En inglés, estas definiciones se pueden encontrar en un buen diccionario. Por lo tanto, cuando hablamos de mal uso de una palabra, nos referimos a que alguien se ha apartado del uso "ordinario" del inglés.

Definiciones reales. Las definiciones reales describen el conjunto de propiedades que poseen todos los miembros de una determinada clase y que no posee nada fuera de esa clase.

Es fundamental señalar que las definiciones reales pueden ser verdaderas o falsas, mientras que las nominales no. Una definición nominal está limitada únicamente por las restricciones de la convención. Una definición de este tipo no es ni verdadera ni falsa; es útil o inadecuada. Por otra parte, las definiciones reales se ocupan de consideraciones fácticas. Si una definición real no delimita adecuadamente la clase de cosas que se formula para definir, es falsa. Si, por el contrario, delimita adecuadamente esa clase, es verdadera. Por ejemplo, Aristóteles pensaba que una definición real del hombre era "animal racional".

Cabe señalar que un buen número de filósofos contemporáneos no están de acuerdo con que sea posible establecer definiciones reales. Rechazan lo que llaman *esencialismo,* la doctrina según la cual las cosas, los objetos y las personas tienen un conjunto de características o propiedades que son específicas de ese grupo.

Análisis de conceptos

El análisis de conceptos, como ya se ha dicho, está estrechamente relacionado con la tarea de definición. El análisis del lenguaje comienza con el examen de las definiciones, pero no se detiene allí. Busca observar el *uso de* esas palabras, por lo general, aunque no siempre, en el lenguaje ordinario. Un destacado practicante de este método fue J. L. Austin. En su famoso librito *How to Do Things with Words (Cómo hacer cosas con las palabras),* Austin trató de analizar las palabras en el *contexto total de* lo que él llamó "el acto de habla".

El método científico

La claridad es el primer paso para comprobar la veracidad o fiabilidad de una afirmación, pero se necesita algo más. Podemos entender lo que significa una frase, pero no podemos saber a partir de ahí si es verdadera.

En su famoso ensayo "La fijación de la creencia", Charles Saunders Peirce (1839-1914) examina los cuatro métodos básicos para "fijar la creencia" o

determinar la verdad que ha utilizado el hombre a lo largo de la historia. Los llama: el método de la tenacidad; el método de la autoridad; el método metafísico o *a priori* ; y el método científico o pragmático. En opinión de Peirce, sólo el último método es satisfactorio, ya que los otros tres siempre fracasan en la práctica.

Para ver cómo se relaciona esto con el problema de la fiabilidad de los argumentos, debemos empezar por dividir los enunciados en dos clases: analíticos y sintéticos. Los enunciados analíticos son verdaderos en virtud de los significados de sus partes constituyentes. Por ejemplo:

Todos los solteros son varones solteros.

1+1=2

Ambas oraciones son analíticamente verdaderas. La primera oración es verdadera en virtud de las definiciones de "soltero" y "varón soltero", mientras que la segunda oración es verdadera debido al significado de "1", "2" y los signos "+" y "=". Algunos filósofos han afirmado varias cosas más para las oraciones analíticas. Son verdaderas por definición. Son *a priori* (su verdad es evidente por sí misma, "anterior a" o independiente de la experiencia). Su negación es una contradicción. Son tautologías, necesariamente verdaderas debido a su forma lógica, y verdaderas en todos los mundos posibles. Y finalmente, no dicen nada acerca del mundo. A veces esto se expresa diciendo que son vacías. La oración "todos los solteros son varones solteros" no indica si hay solteros en el mundo. Por lo tanto, los filósofos afirman que carece de importancia existencial o es vacía.

Las afirmaciones sintéticas son otra cosa. Son *a posteriori,* es decir, su verdad se determina apelando a evidencias fácticas. Es aquí donde el ensayo de Peirce cobra importancia. El método científico, como él lo llama, exige que trate todas mis creencias como hipótesis. Todas deben estar *abiertas a la comprobación pública* , a la confirmación o refutación pública. Sólo entonces me es posible afirmar que una afirmación es verdadera o justificada. Además, puesto que mis creencias se formulan en el contexto de hipótesis, estarán sujetas a pruebas o confirmaciones repetidas. El punto crucial es que la experiencia de la sociedad, no sólo la experiencia de un individuo, es el tribunal de apelación final para una teoría o explicación científica.

El método científico para determinar si una afirmación es verdadera o confiable tiene cuatro pasos: (1) formular la afirmación con cuidado y claridad; (2) predecir las implicaciones de tal creencia; (3) realizar experimentos controlados para confirmar o refutar esas implicaciones y observar las consecuencias; y (4) aceptar o rechazar la afirmación como resultado.

Algunos filósofos han afirmado que el método científico se aplica a todas las áreas de investigación que son a posteriori, incluidas la moral, la estética y la religión. Otros filósofos contemporáneos rechazan la aplicación universal y absoluta del método científico, aunque admiten su importancia en gran parte de la investigación empírica.

Silogismos deductivos

Existen muchas formas en las que un argumento o silogismo deductivo puede no lograr establecer su conclusión. Por lo tanto, es muy útil contar con un conjunto de reglas que faciliten la formulación de argumentos válidos. Dichas reglas nos permitirán evitar falacias que invaliden las conclusiones. A continuación se presentan seis reglas para la validez de los silogismos en forma estándar.

1. *Un silogismo categórico válido debe contener sólo tres términos, y ninguno de ellos debe emplearse en sentido equívoco.* La conclusión de un argumento afirma una cierta relación entre dos términos. Estos dos términos deben estar relacionados con un tercer término que se encuentra en las premisas. Cuando esta relación no es verdadera, no se puede afirmar ninguna relación válida en la conclusión.

Cualquier silogismo que tenga más de tres términos es inválido y se dice que comete la *falacia de los cuatro términos.* Por ejemplo:

Las vacas son marrones.

Los animales tienen cuatro patas.

Por lo tanto, las vacas tienen cuatro patas.

La conclusión es verdadera, pero el argumento no es válido. La razón es que tenemos cuatro términos ("vacas", "marrón", "animales" y "cuatro patas"). En ningún lugar afirmamos que las vacas sean animales. Por lo tanto, la conclusión no se sigue lógicamente de las premisas.

En nuestro segundo ejemplo, *parece* que solo tenemos tres términos, pero en este caso un término se utiliza en más de un sentido, lo que se denomina *equívoco.* Si bien se trata de un ejemplo simple y claro, el equívoco a menudo puede ser muy sofisticado y difícil de detectar.

Todos los lados de los ríos son orillas.

Todos los bancos tienen dinero.

En todos los lados de los ríos hay dinero.

Aquí tenemos una conclusión falsa debido a la falacia de los cuatro términos. Si bien puede parecer que hemos utilizado sólo tres términos, "banco" se utiliza en las premisas de nuestro argumento en dos sentidos completamente diferentes. Por lo tanto, el argumento es inválido.

Regla 2. En un silogismo categórico válido, el término medio debe estar distribuido al menos una vez en las premisas. El término medio es fácilmente identificable en un silogismo categórico, ya que es el término que se encuentra *dos veces* en las premisas. Un término está distribuido en una premisa cuando se refiere a todos los miembros de la clase así designada. En términos simples, esto generalmente significa que el término estará precedido por todos *o* por *ninguno,* como en "todos los hombres" o "ninguna mujer". Se dice que cualquier silogismo que viole esta regla comete la *falacia del término medio no distribuido.* Por ejemplo:

Todos los perros son mamíferos.

Todos los monos son mamíferos.

Por lo tanto, todos los perros son monos.

Obsérvese que el término intermedio “mamíferos” no está distribuido (no está precedido por “todos” o “ninguno”). Por lo tanto, la conclusión no puede describir la relación entre perros y monos. Nuestro ejemplo contiene tanto un argumento inválido como una conclusión falsa.

Regla 3. En un silogismo válido, ningún término puede estar distribuido en la conclusión si no está también distribuido en las premisas. La conclusión no debe ir más allá de lo que está implícitamente contenido en las premisas. Cuando la conclusión lo hace, el argumento es inválido. Cuando la conclusión de un silogismo dice algo acerca de toda una clase (un término distribuido) mientras que la premisa se refiere sólo a una parte de la clase (un término no distribuido), claramente la conclusión ha ido más allá de las premisas.

Esta falacia es de dos tipos. Cuando el término no distribuido está en la primera premisa o premisa mayor, la falacia es la *falacia de la premisa mayor ilícita.* Cuando el término no distribuido está en la segunda premisa o premisa menor, la falacia es la *falacia de la premisa menor ilícita.* Por ejemplo:

Todos los perros son mamíferos.

Ningún mono es perro.

Por lo tanto, ningún mono es un mamífero.

La conclusión de este argumento hace una afirmación sobre *toda la* clase de mamíferos, afirmando que todos los monos están excluidos de la clase entera de mamíferos. Sin embargo, la premisa solo se refiere a una parte de la clase designada por el término mamíferos. Por lo tanto, como el término no distribuido está en la premisa mayor, la falacia se llama la premisa mayor ilícita.

El mismo problema puede relacionarse con la premisa menor, como en este argumento:

Todos los perros son animales.

Todos los perros son seres de cuatro patas.

Por lo tanto, todos los seres de cuatro patas son animales.

En este argumento, la falacia "seres de cuatro patas" no está distribuida en la premisa y sí en la conclusión. Como está en la premisa menor, la falacia se llama falacia menor ilícita.

Regla 4. No es válido ningún silogismo categórico que tenga dos premisas negativas. La lógica de esta regla es fácil de entender. Puesto que las proposiciones negativas niegan la inclusión de clases (un término no está incluido en un segundo), no se establece ninguna relación a través del tercer término. Cualquier silogismo que infrinja esta regla es culpable de la *falacia de premisas exclusivas,* puesto que ambas premisas niegan que los dos términos de la conclusión estén relacionados con un tercer término. Para ilustrarlo:

Ningún perro es mamífero.

Ningún gato es mamífero.

Por lo tanto, ningún perro es un gato.

No podemos inferir nada válido sobre la relación entre perros y gatos.

Regla 5. Si una premisa de un silogismo categórico es negativa, entonces la conclusión debe ser negativa. Una conclusión afirmativa afirma que una clase está total o parcialmente contenida en una segunda. Esta relación sólo puede garantizarse mediante premisas que afirmen que existe un tercer término que contiene al primer término y está contenido a su vez en el segundo término. En otras palabras, para que una conclusión afirmativa sea válida, *ambas* premisas deben afirmar la inclusión de la clase. La inclusión de la clase sólo se expresa mediante proposiciones afirmativas. Por lo tanto, si alguna de las premisas es negativa, la conclusión debe ser negativa. Se dice que un silogismo que viola esta regla comete la *falacia de extraer una conclusión afirmativa de una premisa negativa.*

Los argumentos que rompen esta regla son realmente raros, ya que infieren conclusiones tan inverosímiles y, en algunos casos, imposibles.

Ningún perro es gato.

Todos los gatos son animales.

Por lo tanto, todos los perros son animales.

Si bien nuestra conclusión es verdadera, la conclusión no se desprende lógicamente de las premisas del argumento.

Regla 6. Ningún silogismo categórico válido con una conclusión particular puede tener dos premisas universales. Esta regla prohíbe pasar de premisas que no tienen importancia existencial a una conclusión que sí la tiene. No todos los filósofos estarían de acuerdo en que esta regla sea necesaria. Surge de diferentes interpretaciones de la proposición universal. Esta regla se entenderá mejor si primero la ilustramos y luego analizamos el desacuerdo.

Todos los perros son animales.

Ningún unicornio es un animal.

Por lo tanto, algunos unicornios no son perros.

Como observará, ambas premisas de nuestro silogismo son universales, una afirmativa y otra negativa. Aquellos filósofos que siguen la interpretación de Aristóteles de las proposiciones universales considerarían válido este silogismo. De hecho, la conclusión "más fuerte", "ningún unicornio es un perro", podría inferirse con la misma validez.

Otros filósofos abordan la cuestión del significado existencial de un modo algo diferente. Siguen la interpretación de George Boole (1815-1864) de las proposiciones universales y afirman que ni las formas afirmativas ni las negativas pueden hacer ninguna afirmación sobre la existencia. Para estos filósofos, sólo las proposiciones particulares hacen afirmaciones existenciales. Así, según la interpretación booleana, el ejemplo es inválido porque la conclusión, al ser una proposición particular, afirma que los unicornios existen (una afirmación falsa), mientras que las premisas no dicen nada sobre la existencia de los unicornios (ni de ninguna otra cosa). Como ambas premisas son afirmaciones universales y se entiende que no tienen significado existencial, una interpretación booleana requiere una premisa adicional, "Hay unicornios", para ser válida. El argumento resultante sería válido, pero ya no se consideraría un silogismo, ya que contendría tres premisas.

Los filósofos que aceptan esta regla llaman a su violación la *falacia existencial.*

Conclusión

La herramienta principal del filósofo es la lógica, que se ocupa de las reglas para una argumentación adecuada. Hemos visto que la diferencia fundamental entre los argumentos inductivos y deductivos es la relación entre las premisas y la conclusión. En un argumento inductivo, las premisas sólo sirven para hacer probable la conclusión. Por otro lado, cuando el argumento es válido y las premisas son verdaderas, las premisas garantizan la verdad de la conclusión en un argumento deductivo.

Mientras que el filósofo se preocupa por la forma y la verdad de sus argumentos y por ello puede ponerlos en forma silogística, la mayoría de nosotros nos preocupamos por la lógica en un sentido más informal.

Lecturas sugeridas

Categorías de Aristóteles

Bacon, Francis. *El nuevo Organon*

Descartes, René. *Discurso del método*

Mill, John Stuart. *Un sistema de lógica*

Peirce, Charles S. “La fijación de la creencia”

Russell, Bertrand. *Principios matemáticos*

CAPÍTULO 5. EL DESAFÍO DE LA FILOSOFÍA

El desafío de la filosofía en general

Sócrates dijo: "La vida no examinada no vale la pena vivirla". Ahí reside el desafío básico y perenne de la filosofía. El filósofo examina continuamente la vida, sus propósitos y presupuestos. Se preocupa por el pensamiento crítico, por el pensamiento claro y correcto.

Examen filosófico

En términos generales, la filosofía se ocupa tanto de la vida como del pensamiento. El filósofo busca respuestas a preguntas básicas sobre el propósito de la vida.

Examinando los propósitos de la vida. Aristóteles dijo que la filosofía "comienza con el asombro". El hombre nunca puede dejar de hacerse preguntas o de investigar su entorno. La pregunta sobre el origen, "¿De dónde vengo?", es tan antigua como el hombre mismo. No todos los filósofos creen que exista una respuesta cognoscible a esta pregunta, pero reconocen que los hombres reflexivos seguirán preguntándosela, no obstante. El filósofo cristiano señalará la Biblia, y en particular los primeros capítulos del Génesis, como una respuesta a esta pregunta desde el punto de vista de la revelación de Dios.

Los hombres también se preguntan: "¿Por qué estoy aquí?". Esta pregunta sobre el propósito de la existencia recibe respuestas diferentes de los distintos filósofos. Algunos admiten que no tienen respuesta alguna, pero aun así se plantean la pregunta. Como hemos señalado, el existencialista Jean-Paul Sartre respondió a la pregunta afirmando que "toda la vida es una burbuja vacía en el mar de la nada". Muchos cristianos, por otro lado, hablan de la "vida abundante" en la que "glorificamos a Dios y disfrutamos de Él para siempre".

La pregunta final es una de destino: "¿Adónde voy?". Martin Heidegger cree que el hombre es un "ser para la muerte". Otros creen que nos dirigimos hacia

una “nada” final. Los cristianos tienen un optimismo mayor a largo plazo. Creen que el reino de Dios vendrá y que Su voluntad se hará “en la tierra como en el cielo”. Los cristianos creen que la historia se está moviendo en una dirección específica y que cumplirá los propósitos de Dios. Los cristianos que creen en la Biblia creen que “hay un cielo que ganar y un infierno que evitar”. Creen en lo que CS Lewis llamó “el gran divorcio” del cielo y el infierno, que proporcionará felicidad eterna para aquellos que digan a Dios: “Hágase tu voluntad”, y una aflicción eterna para aquellos a quienes Dios dice: “Hágase tu voluntad”.

Obviamente, no todos los filósofos llegan a la misma conclusión sobre el significado de la vida, pero sí plantean las mismas preguntas básicas y, en este sentido, todos cumplen el dictamen socrático de “examinar” los propósitos de la vida.

Examinar las premisas de la vida. Se ha dicho que nuestra característica más importante no es lo que pensamos, sino más bien lo que pensamos *con* . En resumen, nuestras premisas son más fundamentales que nuestras preocupaciones. A menudo no somos conscientes de las premisas básicas que guían nuestra vida y pensamiento. Esto se debe al hecho de que se absorben casi inconscientemente a una edad temprana a través de nuestra familia y cultura. Una de las tareas esenciales de la filosofía es poner al descubierto las premisas fundamentales que se encuentran detrás de las conclusiones a las que llegamos en nuestro pensamiento. Siempre que sean consistentes con sus propios axiomas básicos de pensamiento, las conclusiones de los hombres son tan radicalmente diferentes entre sí como sus suposiciones. Si uno no está satisfecho con las conclusiones a las que llega una posición, entonces debe examinar las premisas en las que se basan. Por ejemplo, si uno presupone que "Dios ha muerto”, entonces debe concluir, como lo hizo Nietzsche, que todos los valores absolutos murieron con Él. Por otra parte, si se parte del supuesto de que “Dios está vivo y bien” y que no está en silencio, sino que ha declarado en Su Palabra cómo deben comportarse los hombres, entonces se siguen consecuencias radicalmente diferentes.

Aclaración del pensamiento

Otra tarea básica de la filosofía es la clarificación. Por eso la lógica es la herramienta esencial del pensamiento. Reducir los pensamientos a su forma

lógica es una ayuda importante para eliminar la ambigüedad y el pensamiento falaz. A menudo, las formas cotidianas de expresar las cosas son más "coloridas", pero al mismo tiempo los matices metafóricos ocultan trampas de ambigüedad. Los debates sobre si "todos los hombres son creados iguales" se basan en la ambigüedad de la palabra "igual". ¿Significa eso que todos los hombres nacen física o intelectualmente iguales en capacidad? Obviamente no. ¿Significa que se les debe conceder (según la Constitución de los Estados Unidos) los mismos derechos políticos y civiles? Diríamos que definitivamente sí. Muchos miles de horas de esfuerzo humano se han desperdiciado simplemente porque los hombres no se han detenido a definir sus términos. La clarificación teórica del pensamiento es un procedimiento muy práctico.

Argumentación

La palabra argumentar tiene connotaciones tanto buenas como malas. Cuando se utiliza para describir los pequeños desacuerdos entre, por ejemplo, un hermano y una hermana, tiene una connotación negativa. Pero cuando un cliente le dice a su abogado: "Has argumentado bien", la palabra tiene una connotación positiva. El verdadero filósofo no está interesado en argumentar por el mero hecho de argumentar. Sin embargo, está muy interesado en argumentar por la verdad. Si la filosofía es la búsqueda de la verdad, entonces la argumentación es la estrategia que dirige esa búsqueda.

Un cierto desagrado innecesario por el debate filosófico se debe a la falta de distinción entre "ser argumentativo" y "argumentar". La filosofía se especializa en esto último. De hecho, la filosofía es la única disciplina per se que se dedica a la argumentación clara y correcta. En este sentido, ya sea un científico, un historiador o un abogado, necesita ser un buen argumentador (o razonador), ya que en cada disciplina uno reúne evidencia e intenta sacar conclusiones correctas de ella.

Sistematización del conocimiento

Tradicionalmente, los filósofos se han preocupado (y muchos filósofos contemporáneos siguen haciéndolo) de correlacionar las diversas áreas del conocimiento en un único "sistema" integral. Hay varias razones por las que esta búsqueda ha caído en descrédito. En primer lugar, el término "sistema" implica para muchos un cuerpo de conocimiento rígido e inflexible con una

puerta cerrada a cualquiera que quiera introducir nuevos hechos. En segundo lugar, la idea de recopilar y correlacionar todas las verdades parece un proyecto demasiado ambicioso, especialmente para el hombre culto que se ha sentido humillado al darse cuenta de su ignorancia.

Sin embargo, debemos comprender la indecisión de cualquier "sistema" humano, y podemos comparar ese sistema con un organismo, un cuerpo en crecimiento que contiene datos que ha "ingerido". En este sentido, un "sistema" filosófico es una unidad integradora de datos que ha absorbido mientras se relacionaba en equilibrio con su entorno. La aparente imposibilidad de que cualquier mente humana finita obtenga una imagen integral y coherente de toda la realidad no es excusa para la pereza o la futilidad, ya que el filósofo debe intentar ser lo más completo y coherente que pueda.

Relacionar e integrar todas las diversas dimensiones del conocimiento humano puede ser un sueño lejano, pero es una meta que muchos filósofos consideran digna de perseguir. La paz y la justicia para toda la humanidad parecen igualmente inalcanzables, pero aun así vale la pena esforzarse por alcanzarlas. Dado que la filosofía no se limita a ningún área particular del conocimiento, sino que abarca el conocimiento en general, se encuentra en una posición única para trabajar en la sistematización de todo el conocimiento.

Como hemos señalado, existe una "filosofía" de muchas de las áreas de interés humano, como la filosofía de la historia, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, etc. En vista de esta participación única de la filosofía en disciplinas no filosóficas, es evidente que los filósofos están en una posición privilegiada para intentar la sistematización del conocimiento. Los elementos básicos de un sistema filosófico completo, que a veces se denomina Weltanschauung (visión del mundo), son: (1) coherencia interna, (2) exhaustividad externa y (3) correspondencia. Es decir, un buen sistema filosófico debe, de manera coherente o no contradictoria, dar cuenta de todos los hechos de la experiencia, así como hacer que todos los hechos encajen entre sí. Hay varios sistemas filosóficos que intentan hacer esto, como el teísmo, el deísmo, el panteísmo, el ateísmo, etc. (Estos se analizarán más a fondo en la cuarta parte).

El desafío de la filosofía es, pues, cuádruple: pensar críticamente (examen), pensar con claridad (clarificación), pensar correctamente (argumentación) y pensar de manera integral (sistematización).

El desafío de la filosofía para un cristiano

La filosofía presenta un desafío particular para el cristiano, tanto en sentido positivo como negativo. La filosofía sirve para la construcción del sistema cristiano y para la refutación de puntos de vista contrarios. Hay un texto crucial en el Nuevo Testamento que corresponde a estas dos tareas. Pablo dijo: "Destruimos argumentos y toda altivez que se opone al conocimiento de Dios [aspecto negativo], y llevamos cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo [aspecto positivo]" (2 Cor. 10:5). Sin un conocimiento profundo de la filosofía, el cristiano está a merced del no cristiano en el ámbito intelectual. El desafío, entonces, es que el cristiano "supere en pensamiento" al no cristiano tanto en la construcción de un sistema de verdad como en la destrucción de sistemas de error.

Si esta es la tarea del cristiano en filosofía, entonces ¿cómo se explica la advertencia del apóstol Pablo de "guardaos de que nadie os engañe por medio de filosofías" (Col. 2:8)? Desafortunadamente, algunos cristianos han tomado este versículo como una orden contra el estudio de la filosofía. Esto es incorrecto por varias razones. Primero, el versículo no es una prohibición contra la filosofía como tal, sino contra la falsa filosofía, pues Pablo agrega: "y guardaos de las vanas sutilezas, según las tradiciones de los hombres". De hecho, Pablo está advirtiendo contra una falsa filosofía específica, una especie de gnosticismo incipiente que se había infiltrado en la iglesia de Colosas (el artículo definido "esta" en griego indica una filosofía particular). Finalmente, uno no puede realmente "guardarse" de la falsa filosofía a menos que primero esté consciente de ella. Un cristiano debe reconocer el error antes de poder contrarrestarlo, así como un médico debe estudiar la enfermedad antes de poder tratarla con conocimiento. La iglesia cristiana en ocasiones ha sido penetrada por falsas enseñanzas precisamente porque los cristianos no han sido adecuadamente entrenados para detectar la "enfermedad" del error.

Una buena falsificación será lo más cercana posible a la verdad. Por eso las filosofías falsas, no cristianas, revestidas de ropajes cristianos son

particularmente peligrosas. De hecho, el cristiano que tiene más probabilidades de caer presa de la falsa filosofía es el cristiano ignorante.

La base bíblica de la filosofía cristiana

Dios no da ninguna recompensa a la ignorancia. Los cristianos no reciben una recompensa espiritual por una fe ignorante. La fe puede ser más *meritoria* que la razón ("sin fe es imposible agradar a Dios", Hebreos 11:6), pero la razón es más *noble* ("los bereanos eran de carácter más noble que los tesalonicenses, pues… examinaban cada día las Escrituras para ver si lo que Pablo decía era verdad", Hechos 17:11). De hecho, el "gran mandamiento" para el cristiano es "amar al Señor tu Dios con toda tu *mente*" (Mateo 22:37). Pedro dice que debemos estar preparados "para dar *razón* de la esperanza que [tenemos]" (1 Pedro 3:15). Pablo dijo que estamos puestos "en *la defensa* y confirmación del evangelio" (Filipenses 1:7), y él mismo " *discutió* … basándose en las Escrituras" (Hechos 17:2).

Es cierto que se nos advierte contra "la sabiduría de este mundo" (1 Cor. 1:20), pero esto también es parte del desafío de la filosofía para un cristiano. Como observó correctamente CS Lewis: "Ser ignorantes y simples ahora, no ser capaces de enfrentar a los enemigos en su propio terreno, sería arrojar nuestras armas y traicionar a nuestros hermanos sin educación que, ante Dios, no tienen otra defensa que nosotros contra los ataques intelectuales de los paganos. La buena filosofía debe existir, aunque más no sea por otra razón, porque la mala filosofía necesita una respuesta". 1

El papel de la filosofía para el cristiano

La filosofía cumple varias funciones al servicio del cristianismo. Se la ha llamado "la sierva de la teología"; es una defensa contra la herejía y es el eje central de la apologética.

La función de la filosofía en la teología. No se puede hacer teología sistemática sin la ayuda de la filosofía. La Biblia proporciona los datos básicos para la teología cristiana, pero la teología no es sistemática hasta que se "sistematiza". Por ejemplo, los cristianos ortodoxos creen en un solo Dios que existe eternamente en tres personas: la Trinidad. Sin embargo, esta doctrina es el resultado de varios procedimientos filosóficos. Primero, hay un estudio inductivo de las Escrituras. Segundo, hay una correlación sistemática de todos

los datos bíblicos relacionados con Dios. Esto produce, entre otras cosas, dos premisas: (a) hay un solo Dios, y (b) hay tres personas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) que son Dios. Tercero, hay una deducción lógica que se extrae de estas dos premisas, es decir, la doctrina de la Trinidad: hay un solo Dios que existe en tres personas.

Además de este papel positivo de "construir" la doctrina cristiana, la filosofía tiene un papel negativo en la teología sistemática. Puesto que ninguna persona pensante puede estar satisfecha con lo que es lógicamente contradictorio, el teólogo cristiano debe eliminar las contradicciones del "sistema" cristiano. Si la Biblia dice que Dios tiene ojos (Hebreos 4:13) y brazos, y sin embargo también afirma que es un espíritu sin cuerpo (Juan 4:24), entonces el teólogo debe demostrar que no se trata de contradicciones lógicas. Esto se logra generalmente razonando que las referencias a los ojos y a los brazos son metafóricas, no literales. También se describe a Dios como alguien que tiene alas, pero eso ilustra sus poderes protectores y no significa que tenga plumas.

El filósofo-teólogo tiene una tarea más difícil con algunos de los misterios de la fe cristiana, como las dos naturalezas de Cristo. El cristianismo ortodoxo sostiene que Cristo es a la vez Dios y hombre; Él es el Dios-hombre. Pero Dios es infinito y el hombre es finito. ¿Cómo, entonces, puede Cristo ser un finito infinito, lo que parece ser una clara contradicción? El filósofo-teólogo responde: Cristo es una persona, pero tiene dos naturalezas. Es infinito en su naturaleza divina y finito en su naturaleza humana, pero una naturaleza no es la otra. Las dos naturalezas son distintas pero existen simultáneamente en la misma persona. El misterio es *cómo* puede ser así; va "más allá de la razón". Pero no hay contradicción en decir que Cristo es una persona (un sentido) con dos naturalezas (otro sentido). La contradicción surge sólo cuando uno no usa dos sentidos diferentes, como si uno dijera que Dios es una persona y, sin embargo, tres personas *en el mismo sentido*.

En resumen, sin la ayuda de la lógica y la filosofía, la teología cristiana no sería posible. Un pensamiento coherente y consistente sobre la Biblia (que es una buena y simple definición de teología) no puede tener lugar sin la ayuda de la filosofía. El teólogo cristiano es en este sentido un estudioso filosófico de la Biblia. Da un *logos* (razón) sobre el *theos* (Dios) tal como se conoce a partir de las Escrituras.

La función de la filosofía en la apologética. La tarea de la apologética es defender la fe cristiana contra ataques externos (1 Pedro 3:15). Hay varias maneras en las que se utiliza la filosofía para lograr esta tarea. Hay tareas apologéticas tanto negativas como positivas. La tarea negativa es doble: (1) mostrar que los ataques al cristianismo son falsos, es decir, contrarios a los hechos o contradictorios; y (2) mostrar que la visión no cristiana no es necesariamente verdadera, es decir, posible pero no necesariamente el caso. Obviamente, no hay manera de lograr efectivamente ninguna de estas tareas sin usar las herramientas filosóficas del pensamiento claro, consistente y correcto.

La tarea positiva de la apologética también depende de la filosofía. Implica la construcción de buenos argumentos o la presentación de buenas pruebas para justificar la verdad básica del cristianismo. Por lo general, esto implica argumentos en apoyo de Dios (teísmo) y pruebas en apoyo de la verdad histórica del cristianismo. Esta tarea recae directamente sobre los hombros de la filosofía.

La función de la filosofía en la polémica. La tarea de la polémica es argumentar contra las herejías dentro del cristianismo, en contraste con la apologética, que argumenta contra los errores externos. La misma necesidad básica de la filosofía se manifiesta en la polémica. No se puede argumentar mejor en favor de la verdad que cuando se está entrenado en la argumentación filosófica. De hecho, el polemista cristiano debe comprender tanto la teología (que utiliza el pensamiento filosófico sistemático) como la filosofía (que utiliza el pensamiento lógico). Las herejías a menudo surgen de presuposiciones falsas o de conclusiones falaces a partir de premisas verdaderas. La filosofía se especializa en reconocer ambos errores.

La función de la filosofía en la comunicación. Los misioneros y apologistas cristianos se han dado cuenta cada vez más de que existen diversas visiones del mundo dentro de las cuales y por las cuales los hombres piensan de manera muy diferente acerca de Dios, los hombres y el mundo. Algunos panteístas creen, por ejemplo, que el mundo material es malo o una ilusión, mientras que un teísta cristiano sostiene que es una buena creación de Dios. Un naturalista completo cree que los milagros son imposibles, mientras que un teísta sobrenatural los acepta como reales. Cuando pensadores tan

diferentes observan el mismo "hecho " o fenómeno, le dan significados radicalmente diferentes.

El capítulo 12 del Evangelio de Juan sirve como ejemplo. Se produjo un fenómeno que tres grupos presenciaron, pero cada uno lo filtró a través de la red de su propia cosmovisión. Según el versículo 28, Jesús oró en voz alta: "Padre, glorifica tu nombre". Juan escribe que vino una voz del cielo que decía: "Lo he glorificado y lo glorificaré de nuevo". Los diferentes grupos presentes interpretaron el sonido de diversas maneras. Los naturalistas de la multitud lo llamaron trueno. Los religiosos afirmaron que era un ángel y los teístas dijeron que era la voz de Dios.

Una cosmovisión puede considerarse como un par de gafas a través de las cuales se ve el mundo. Para alguien que lleve gafas rojas, todo le parecerá rojo. Y para alguien que lleve gafas amarillas, todo le parecerá teñido de amarillo. De la misma manera, para un naturalista, cada acontecimiento tendrá una explicación natural, incluso aquellos acontecimientos que sean sumamente inusuales.

Algunos filósofos dicen que todos los hechos están "cargados de teoría"; los hechos simples carecen por completo de significado. De hecho, el mismo "hecho" puede tener diferentes significados cuando lo ven diferentes personas. Si esto es así, entonces la tarea de comunicar el cristianismo a alguien con una visión del mundo diferente es mucho más difícil de lo que parece a primera vista. La afirmación de Cristo, "Yo y el Padre somos uno", no tiene el mismo significado para un panteísta, un unitario o un teísta cristiano. De acuerdo con la visión del mundo del panteísta, esto no significa más que Cristo es una *manifestación* de Dios, como lo son todos los hombres. El unitario lo entiende como que Cristo es *moralmente* uno con Dios, es decir, que vivió en unión con Dios. El teísta cristiano, por otro lado, entiende que Cristo afirmó ser *metafísicamente* uno con Dios, ser de la misma esencia que Dios. De hecho, los judíos monoteístas de la época de Cristo entendieron que Él quería decir exactamente eso, como lo indica su respuesta: "Tú, un simple hombre, afirmas ser Dios" (Juan 10:33 , NVI).

Una de las tareas de la filosofía cristiana es ayudar al proceso de comunicación entre quienes tienen diferentes visiones del mundo, ya que es muy diferente el tipo de "gafas" que uno lleva puestas cuando mira el mundo.

Algunos cristianos afirman que las gafas están "pegadas" a la cara y que sólo pueden quitarse mediante una conversión sobrenatural. Esto parece improbable por dos razones. En primer lugar, de esto se seguiría la sorprendente conclusión de que cuando uno pasa de una visión del mundo teísta a una atea (lo que puede suceder), tendría que lograrse mediante un acto sobrenatural de Dios, sin ninguna apelación a la evidencia o argumentación. Además, ¿cómo podría un naturalista con gafas pegadas a la cara *entender siquiera* el mensaje sobrenatural en el que debe creer si ve todo a través de gafas naturalistas? Según esta teoría, la capacidad de ver de manera sobrenatural (la nueva visión del mundo) sólo llega después de la conversión; sin embargo, uno tendría que llevar las nuevas gafas antes de poder entender el mensaje para convertirse.

Pero, aunque las "gafas" de visión del mundo no estén pegadas a la cara, es un hecho que los hombres ven las cosas de manera muy diferente. Y los diferentes modelos (o paradigmas) son un obstáculo definitivo para el proceso de comunicación entre las personas que los tienen. Una de las tareas de la filosofía cristiana, entonces, es trabajar en un nivel pre-evangelístico para lograr que el extraño mire por los bordes o a través de las grietas de sus gafas, o que se las quite y se pruebe unas "gafas teístas". La filosofía lleva a cabo el proceso indicado por estas metáforas a través de la argumentación filosófica. A menos que se despeje el terreno intelectual y se trace un camino recto para la palabra de verdad, es poco probable que el cristiano esté comunicando verdaderamente el evangelio de Cristo a hombres de diferentes visiones del mundo.

Conclusión

El desafío de la filosofía para el cristiano es doble. En primer lugar, está el desafío general de pensar críticamente, con claridad, correctamente y de manera integral sobre el mundo. Ésta es la tarea de cualquier pensador, cristiano o no cristiano. Además, debido a sus creencias bíblicas básicas, el cristiano tiene una carga filosófica especial. Utiliza la filosofía en la sistematización de estas creencias y en la argumentación filosófica en defensa del cristianismo. Necesita la filosofía para comunicar la visión cristiana a quienes tienen otras visiones del mundo. En definitiva, el cristiano depende de la filosofía para hacer inteligible lo creíble. La filosofía es la herramienta con la que el cristiano da sentido a su fe.

Lecturas sugeridas

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano*

Husseri, Edmund. *Ideas*

James, William. *¿Qué es el pragmatismo?*

Platón *La República* , libros 5-7

Ryle, Gilbert. *Dilemas*

Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada*

Spinoza, Benedicto. *Ética*

CAPÍTULO 6. ¿PODEMOS SABERLO?

Si hablamos con el hombre corriente de la calle, nos dirá que los seres humanos sabemos muchas cosas. Sabemos que uno más uno es igual a dos, y que doce por doce es igual a 144. Sabemos que el mundo tiene árboles y montañas, que las personas y las sillas son parte de nuestro entorno. También sabemos cuándo vemos rojo, y sabemos que hay otros hombres con mentes con quienes hablamos y vivimos. Por eso, parece un poco extraño enfrentarse a la pregunta de este capítulo: ¿podemos saberlo?

Incluso el escéptico no niega, en general, que los hombres están fuertemente inclinados a creer que existe un mundo tridimensional de objetos que pueden comprarse y venderse, usarse y reutilizarse. Sin embargo, éste no es el problema para el filósofo. Lo que le interesa es la justificación racional de tal creencia. La cuestión no es lo que creemos, sino lo que estamos justificados en creer. Es precisamente en este punto donde el escepticismo levanta su fea cabeza. Como veremos en este capítulo, el escepticismo adopta más de una forma, pero todas ellas adoptan una actitud escéptica hacia toda o alguna justificación particular de la creencia.

Al principio, discutir con un escéptico puede ser una experiencia estimulante, pero al final se vuelve frustrante, porque a un buen escéptico se le impide llegar a un acuerdo sobre cualquier premisa, lo que hace imposible que la discusión siquiera comience. Cratilo, discípulo de Heráclito (Heráclito enseñaba que un hombre nunca podría bañarse en el mismo río dos veces, porque el río cambia constantemente), era un escéptico presocrático. Cratilo fue incluso más lejos que Heráclito, insistiendo en que nadie se baña en el mismo río ni una sola vez, porque tanto el río como el que se baña en él cambian constantemente. Esto lo llevó a un escepticismo aún más amplio. Cratilo se convenció de que la comunicación era imposible porque el hablante, las palabras pronunciadas y el que las escuchaba estaban en constante cambio. Por lo tanto, cualquier significado que el hablante tuviera en mente se alteraría para cuando llegara al oyente. Por lo tanto, aparentemente se negó a discutir nada. Le parecía inútil responder a una pregunta en vista de que todo

estaba cambiando. Se limitó a mover el dedo para indicar que había escuchado la pregunta.

En este capítulo examinaremos el escepticismo. En primer lugar, examinaremos los distintos tipos de escepticismo y sus argumentos. En segundo lugar, analizaremos los argumentos antiescépticos que se han desarrollado en respuesta a las afirmaciones de los escépticos. Y, por último, describiremos algunos de los valores que el escepticismo tiene para la filosofía.

Formas de escepticismo y sus argumentos

Como hemos señalado, existen muchas formas de escepticismo. Las hemos clasificado en cinco grupos: escepticismo completo o profundo; escepticismo atenuado; escepticismo limitado; escepticismo metodológico; e irracionalismo.

Escepticismo completo o total

Hay dos tipos de escépticos completos o meticulosos. En primer lugar, están aquellos escépticos que afirman que no tenemos conocimiento alguno. Podemos *creer* esto o aquello, pero nunca estamos justificados en afirmar que sabemos algo. En segundo lugar, están los escépticos de esta clase que admitirían que sí tenemos conocimiento de nuestras experiencias inmediatas, pero el conocimiento de cualquier otra cosa que no sean estas experiencias inmediatas, tal vez con la excepción de la lógica y las matemáticas, es imposible.

Sexto Empírico. El escepticismo era conocido y practicado mucho antes de la época y los escritos de Sexto Empírico. Lo más probable es que el escepticismo como metodología filosófica fuera desarrollado por los líderes de la Academia de Platón en el siglo III a. C. Los académicos, como se los llamaba, rechazaron las doctrinas metafísicas y místicas de Platón. En cambio, se concentraron en lo que creían que era primordial en la observación de Sócrates: "Todo lo que sé es que no sé nada". Además, buscaron desarrollar el método y la táctica socráticos del cuestionamiento.

En el período romano, el centro del escepticismo se trasladó de la Academia a la escuela pirrónica, probablemente relacionada con la escuela de

medicina de Alejandría. Esta escuela encontró su inspiración en los escritos de Pirrón de Elis (c. 360-c. 270 A. C.). No dejó escritos, pero era conocido como un modelo de estilo de vida escéptico, de manera muy similar a como se considera a Sócrates como el modelo de estilo de vida filosófico. Sin embargo, se dice que el pirronismo fue formulado teóricamente por Enesidemo, quien enseñó en Alejandría en el siglo I a . C.

La formulación más completa e importante de este tipo de escepticismo es la de Sexto Empírico, que vivió y trabajó en la última mitad del siglo II y el primer cuarto del siglo III d. C. Poco se sabe de él, salvo que probablemente era griego, porque parecía conocer las sutilezas de la lengua. También conocía detalles sobre Roma, Atenas y Alejandría, pero no sabemos dónde nació, dónde enseñó ni dónde murió. Sí sabemos que ejerció la medicina.

El *motivo principal* del escepticismo era la esperanza de alcanzar la ataraxia, el estado de "imperturbabilidad". La historia del pensamiento hasta Sexto Empírico fue una de batallas entre dogmáticos diferentes. Estos dogmáticos podían caracterizarse por una creencia o incredulidad apasionada y obstinada en ciertas doctrinas. Estas creencias condujeron a batallas filosóficas que habían perturbado a los hombres durante siglos. Por lo tanto, el escepticismo no era solo una posición epistemológica, sino que también prometía una consecuencia práctica: felicidad y paz mental en las actividades cotidianas.

El escepticismo de Sexto Empírico tuvo tres etapas: antítesis, *época ç* (suspensión del juicio) y ataraxia. La primera etapa implicó la presentación de afirmaciones contradictorias sobre el mismo tema. Estas afirmaciones se construyeron de tal manera que se oponían entre sí y parecían igualmente probables o improbables. Para facilitar la discusión de estas antítesis, se desarrollaron *tropos* o grupos de argumentos escépticos. El objetivo de estos tropos era demostrar la necesidad de suspender el juicio sobre todas las afirmaciones de verdad. Sexto Empírico expuso los tropos pirrónicos en grupos de diez, ocho, cinco y dos. El más famoso de estos tropos es el grupo de diez. Por ejemplo, una torre vista desde lejos es cuadrada. Pero la misma torre vista de cerca es redonda. Estas dos afirmaciones, aunque en oposición, describen el mismo objeto. Un segundo ejemplo del grupo de diez es que los escitas consideraban necesario sacrificar seres humanos a Artemisa. Los

griegos, sin embargo, prohibían el sacrificio humano. Nuevamente, se hicieron dos afirmaciones opuestas para el mismo tema.

El segundo estado es *la época ç* , o la suspensión del juicio. En lugar de afirmar o negar cualquier afirmación sobre el tema en cuestión, uno debe aceptar todas las afirmaciones mutuamente incompatibles y abstenerse de juzgar cada una de ellas.

La etapa final es *la ataraxia* , un estado de tranquilidad, felicidad y paz mental. Cuando esto ocurre, uno se libera del dogmatismo y puede vivir en paz y sin dogmatismos en el mundo, siguiendo sus inclinaciones naturales y las leyes o costumbres de la sociedad.

David Hume. David Hume (1711-1776) fue un escéptico en una época optimista, el siglo XVIII. Por un lado, cuestionó las afirmaciones de conocimiento de la ciencia, las matemáticas e incluso la lógica. Por otro lado, admitió estándares probabilísticos para creencias que van más allá de nuestra experiencia inmediata.

En el centro del escepticismo de Hume está su ataque a los fundamentos del conocimiento empírico. Sostiene que ninguna generalización sobre la experiencia está justificada racionalmente. Ninguna proposición sobre la experiencia es necesaria, o a priori, porque uno puede imaginar fácilmente un mundo donde la proposición sería falsa. Por ejemplo, "El sol saldrá mañana por la mañana" es una generalización sobre la experiencia o la realidad, pero no es necesaria. Podemos concebir un mundo exactamente como el nuestro en el que el sol no saldrá mañana por la mañana.

Supongamos que respondiéramos a Hume: "La razón por la que creemos que el sol saldrá mañana por la mañana es que ha salido todas las mañanas hasta este momento". Pero Hume replicaría que tal afirmación presupone que *la naturaleza es uniforme* . Supone que la naturaleza no variará su horario de salida del sol. Esta presuposición puede ser verdadera, pero a menos que tengamos alguna razón para creerla, no tenemos justificación para afirmar nada que se sustente en ella. La uniformidad de la naturaleza en sí no es necesaria, ya que, de nuevo, podemos concebir un mundo aleatorio y caótico. Podemos imaginar un mundo en el que las naranjas tuvieran sabor a manzanas un día y a peras el siguiente, donde el agua fuera húmeda un día y

polvorienta al siguiente. No podemos inferir que la naturaleza será uniforme a partir del hecho de que ha *sido* uniforme; justificar lo que sucederá por lo que ha sucedido es una petición de principio, dar un argumento circular, ya que ambos dependen de la misma supuesta presuposición. De este modo, Hume concluye que la inducción (argumentar a partir de una presuposición) no puede justificarse lógicamente en absoluto. Para Hume, la inducción no es en absoluto un *proceso de razonamiento , sino un hábito* de esperar que ocurran hechos similares en circunstancias similares.

La crítica de Hume a la inducción es en realidad un argumento sólido contra la afirmación de que se sabe con certeza. Sin embargo, podemos abordar el problema de una manera diferente. Podemos afirmar la tesis más débil, a saber, que el sol *probablemente* saldrá mañana. De esta manera demostramos que nuestra conclusión es relativa a cualquier conjunto de evidencias. Hume no ha pasado por alto esta respuesta. Su respuesta es que la probabilidad, tanto como la certeza, depende del principio de uniformidad de la naturaleza. Por lo tanto, si el principio no está justificado en un caso, no lo estará en el otro.

Escepticismo mitigado

El escepticismo mitigado se caracteriza por el rechazo de las afirmaciones de conocimiento que van más allá de la experiencia inmediata. Sin embargo, admite algunos tipos de conocimiento limitados.

El obispo John Wilkins y Joseph Glanvill. El obispo John Wilkins (1614-1672) y Joseph Glanvill (1636-1680) fueron miembros tempranos de la Royal Society, la organización científica británica. Distinguieron entre conocimiento infaliblemente cierto e indubitablemente cierto. Wilkins y Glanvill afirmaban que el conocimiento infaliblemente cierto es inalcanzable para el hombre, porque sus habilidades pueden ser defectuosas o corruptas. Puede ser engañado al percibir conexiones entre las cosas del mundo como necesarias, cuando en realidad pueden ser meras concomitancias.

Por otra parte, el conocimiento indubitablemente cierto es posible. Según Wilkins y Glanvill, hay muchas creencias de las que no tenemos motivos para dudar. Por ejemplo, suponemos que el sol saldrá mañana y que el agua estará mojada. De hecho, si un hombre dudara de estas cosas, el resto de nosotros lo

consideraría perturbado o excéntrico. Dada la distinción entre conocimiento infaliblemente cierto e indubitablemente cierto, Wilkins y Glanvill, así como otros miembros de la Royal Society, desarrollaron una teoría de la resolución de problemas dentro de los límites de la "duda razonable". Este escepticismo mitigado permanece en la teoría angloamericana de la prueba legal.

Immanuel Kant. Según sus propias palabras, Immanuel Kant (1724-1804) despertó de su "sueño dogmático" al leer los debates filosóficos entre David Hume y sus oponentes. Kant percibió que los argumentos de Hume que cuestionaban la posibilidad del conocimiento metafísico eran sólidos. Kant vio que Hume desafió con éxito el optimismo de la Ilustración y, con él, la epistemología de sentido común de Locke, lo que Locke llamó "la fisiología del entendimiento". Kant reconoció que la pregunta "¿es posible el conocimiento?" necesitaba ser reexaminada.

La solución de Kant fue un punto intermedio radical. Combinó un escepticismo absoluto sobre el conocimiento metafísico con un optimismo de que existe un conocimiento universal, necesario (a priori) sobre las condiciones de la experiencia posible. La creencia de Kant estaba relacionada con lo que él llamó la "revolución copernicana" en filosofía. Así como Copérnico (1473-1543) había cambiado el punto de vista *cosmológico del hombre* (demostró que el sol, no la tierra, es el centro del sistema solar), Kant cambió el punto de vista *epistemológico* del hombre. Kant postuló que el sujeto que conoce no se ajusta al objeto conocido como pensamiento previo (Locke y sus seguidores creían que el objeto estaba "ahí afuera" y que el observador simplemente reaccionaba a sus cualidades objetivas). Más bien, dijo Kant, el objeto conocido se ajusta al sujeto que conoce. Postuló que para que algo sea un posible objeto de conocimiento, tenía que ajustarse a la mente.

Según Kant, todo conocimiento comienza con la experiencia, pero no hay conocimiento sin las contribuciones de la mente misma. Kant afirmó que la mente aporta las "formas de sensibilidad", el espacio y el tiempo, que son necesarias para comprender la experiencia. Todas nuestras intuiciones (percepciones) ocurren dentro de los límites del tiempo y el espacio, que son las formas mediante las cuales se organiza la experiencia. Kant también catalogó doce "categorías del entendimiento", que son necesarias para que podamos emitir juicios sobre la experiencia. El espacio y el tiempo son condiciones necesarias para que la experiencia ocurra; las doce categorías (las

más importantes de las cuales son causa y sustancia) son condiciones necesarias para la evaluación (análisis y síntesis) de la experiencia.

Estas condiciones no nos ayudan a obtener conocimiento del contenido (en contraposición a la forma) de la experiencia, o acerca de lo que trasciende la experiencia, pues si un objeto no se ajusta a estas condiciones necesarias, no es un objeto posible de conocimiento. Basándose en esta tesis, Kant identifica tres ciencias que no son posibles: la cosmología empírica (una ciencia de un supuesto mundo real); una psicología empírica (una ciencia de un supuesto yo real que se encuentra detrás de todas las apariencias); y una teología racional (una ciencia de Dios basada en la razón pura). Puesto que el objeto de estas ciencias está más allá de toda experiencia posible, no tenemos forma de saber si las condiciones de la experiencia se aplican a ellas. Kant argumentó que si construimos un argumento para la existencia de Dios a partir del efecto y de la causa, asumimos ilícitamente que el principio de causalidad se aplica más allá de los límites de la experiencia (Dios no es un objeto de experiencia posible).

Así, en este breve resumen, hemos visto que Kant abraza un escepticismo *metafísico* , al tiempo que afirma la existencia de un conocimiento universal y necesario acerca de las *condiciones* de la experiencia posible.

Escepticismo limitado

El escepticismo limitado está estrechamente relacionado con lo que hemos llamado escepticismo mitigado. En el escepticismo limitado, el escéptico cuestiona determinados tipos de afirmaciones de conocimiento. Por ejemplo, se pueden cuestionar las afirmaciones de conocimiento realizadas tanto por el metafísico especulativo como por el teólogo.

AJ Ayer. En sus primeros años, AJ Ayer (1910-1970) fue un partidario y defensor del positivismo lógico, un movimiento que dominó la década de 1930. Su *obra Lenguaje, verdad y lógica* sigue siendo la defensa más famosa y concisa del positivismo lógico en lengua inglesa. Junto con otros positivistas lógicos, Ayer escribió sobre la eliminación de toda metafísica a través del análisis del lenguaje. Esto se haría mediante la restricción del término *conocimiento* a tautologías lógicamente verdaderas y hechos empíricamente verificables.

Por otra parte, no es tan fácil explicar cómo se hace para distinguir un hecho verificable. El problema es simplemente éste. Ambas afirmaciones parecen hacer afirmaciones sobre la realidad: "Hoy está lloviendo" y "el absoluto es perezoso". Sin embargo, Ayer y los positivistas sostienen que la primera sí se refiere a la realidad, pero la segunda es una pseudoafirmación o un sinsentido. La cuestión, pues, para el positivista es cómo discernir cuál es una afirmación genuina sobre la realidad y cuál no. La herramienta ideada para esta tarea se llama principio de verificación. El principio de verificación tiene una historia importante y variada, que ha pasado por numerosas formulaciones y otras tantas refutaciones. Sin embargo, el núcleo del principio de verificación es éste: cualquier afirmación para la que no podamos enunciar las condiciones que contarían a favor o en contra de su verdad, no es una afirmación sobre la realidad y, por lo tanto, no puede ser conocimiento.

Dado el principio de verificación, Ayer y otros sostienen que la metafísica puede, de una vez por todas, eliminarse. Dado que las disputas o afirmaciones metafísicas no pueden evaluarse a la luz de la evidencia empírica, no son afirmaciones *genuinas* sobre la realidad. De hecho, Ayer lo expresó en un lenguaje aún más fuerte: la metafísica no es sólo falsa; carece *de sentido*.

Antony Flew. Lo que Ayer y los positivistas hicieron con la metafísica, Flew lo hizo con la teología. Si bien Ayer había atacado el significado de cualquier afirmación de conocimiento religioso, fue el ataque de Flew el que puso el tema en primer plano. En una discusión registrada en el artículo "Teología y falsificación", Flew da una parábola de un jardinero. Cuenta la historia de dos exploradores que encuentran un jardín en medio de la jungla. En este jardín hay muchas flores y muchas malas hierbas. Un explorador afirma que debe haber un jardinero que cuida la parcela, mientras que el otro explorador lo niega. Ponen una guardia, pero no sucede nada. El explorador creyente todavía afirma su creencia en un jardinero, pero sugiere que el jardinero es invisible. Los dos exploradores instalan una cerca de alambre de púas electrificada y la patrullan con perros de caza. Aún así, nada sucede. Los alambres nunca se balancean y los perros de caza nunca ladran. El creyente mantiene su creencia en el jardinero. El jardinero, según él, es invisible, intangible e insensible a las descargas eléctricas. No tiene olor ni emite sonido, pero ama y cuida el jardín. Finalmente, el escéptico se desespera y pregunta al creyente en qué se diferencia su jardinero de la ausencia total de jardinero.

Flew considera que esta parábola es una excelente ilustración del caso del teísta. El teísta comienza con lo que Flew llama "una hipótesis sólida que muere ante la muerte de mil salvedades". Consideremos al teísta que comienza diciendo que Dios lo ama. De camino al trabajo, su auto se estropea. Al llegar al trabajo, su jefe lo despide. Sin embargo, a pesar de todo esto, continúa afirmando que Dios lo ama.

Flew sostiene que cualquier creencia que sea compatible con todos los estados de cosas carece de sentido, es decir, cualquier creencia que no sea falsable es un sinsentido. Flew declara que la creencia del teólogo en Dios carece de sentido, puesto que el teísta no puede permitir que nada en la experiencia cuente en contra de su posición. La implicación clara de Flew es que si el teólogo permitiera evidencia en contra, la creencia en Dios sería falsada. Por lo tanto, muy a la manera de Ayer, Hew no permitirá ninguna afirmación de conocimiento sobre Dios. Según él, tales afirmaciones no son sólo falsas; son, más precisamente, sin sentido o sin sentido.

Escepticismo metodológico o cartesiano

En la filosofía de René Descartes (1596-1650), el escepticismo del siglo XVII tomó un cariz muy diferente. Para Descartes, el escepticismo no era la conclusión de algún argumento, sino el método mediante el cual se podían superar todas las dudas. Descartes sostenía que es posible llegar a un conocimiento indudable mediante la aplicación rigurosa y sistemática de la duda a las propias creencias.

En sus *Meditaciones* , Descartes enunció su objetivo:

Arquímedes, para poder sacar el globo terrestre de su lugar y transportarlo a otra parte, exigió que sólo un punto fuera fijo e inamovible; de la misma manera yo tendré derecho a concebir grandes esperanzas si tengo la suerte de descubrir una sola cosa que sea cierta e indudable.

Descartes buscaba un punto de Arquímedes epistemológico que fuera absolutamente cierto o indudable. De allí esperaba derivar todo el conocimiento. La herramienta que utilizó Descartes para llegar a este punto fue *la duda metodológica* **o** escepticismo . Buscó aplicar esta duda a todas las creencias que tenía. Si se podía dudar de una creencia, entonces no calificaba como su punto de Arquímedes. Desde su juventud

Descartes detectó que muchas de sus creencias que alguna vez creyó verdaderas resultaron, de hecho, ser falsas.

Descartes se dio cuenta de que sería imposible poner a prueba individualmente cada una de sus creencias. Todo lo que necesitaba hacer, o al menos eso sostenía, era demostrar que el fundamento o la justificación de sus creencias estaba abierto a dudas, y todo el edificio se derrumbaría. Descartes reconoció que las bases de sus creencias se formaban a partir de sus sentidos o a través de ellos, pero como sus sentidos lo habían engañado en el pasado, no pasaban la prueba de indubitabilidad. Por lo tanto, todo el fundamento de sus creencias se derrumbaba.

Sin embargo, Descartes no se conformó con dejar que su duda quedara ahí. Estaba decidido a llevarla hasta donde pudiera. Sugirió que tal vez sus sentidos lo habían engañado acerca de asuntos que eran lejanos y pequeños, pero que eran confiables en lo que respecta a cosas cercanas y grandes. Pero Descartes concluyó que esto no era indudable, porque los sueños también parecen confiables cuando estamos dormidos. Cuando soñamos, a menudo nos engañamos y creemos que nuestras experiencias soñadas son, de hecho, reales. Todos podemos recordar el sueño sobre el tren que corría hacia nosotros mientras nuestro vagón estaba atascado en las vías. ¡Qué bien recordamos ese tren! Incluso ahora parece más real que el largo tren de carga que usted se detuvo esta mañana. Por lo tanto, no hay una manera *segura* de separar el mundo de los sueños del real.

O tal vez se podría argumentar que hay ciertas características generales de los objetos que son ciertas tanto de los objetos soñados como de los reales. ¿No es cierto que tanto un elefante real como uno soñado tienen al menos forma, masa y número? Son ciertas e indudables, ¿no es así? No, respondió Descartes, porque puede haber un demonio o un dios maligno que me engañe sistemáticamente. Estas ideas pueden no tener una contraparte verdadera en la realidad.

Cuando Descartes se volvió hacia sí mismo, descubrió que podía dudar de que tenía cuerpo, brazos y piernas. Sin embargo, no podía dudar de *su existencia cuando estaba pensando* . Descartes afirmó que mientras estaba pensando, ni siquiera Dios podía engañarlo sobre su propia existencia *porque debe haber un "yo" al que engañar* . Esta verdad se llama cogito, por la

afirmación de Descartes en latín, *"Cogito, ergo sum"*, que puede traducirse como "pienso, luego existo". Este es el punto de Arquímedes al que la duda llevó a Descartes.

Irracionalismo

Una última forma de escepticismo es lo que hemos llamado irracionalismo. Se refleja en el pensamiento de existencialistas como Albert Camus. El pensamiento de Camus se basa en el escepticismo fideísta de Søren Kierkegaard y Leon Shestov, así como en el escepticismo de Nietzsche sobre la religión y los valores objetivos. Si bien Camus acepta los argumentos escépticos de Kierkegaard y Shestov como decisivos contra los intentos racionales de explicar el mundo, rechaza su solución fideísta a la crisis. Rechaza su "salto a la fe" y se une a Nietzsche, que acepta la falta de sentido última, ya que Dios ha muerto. La situación humana con su búsqueda constante de sentido en un mundo esencialmente ininteligible y absurdo debe ser reconocida y aceptada.

El mito de Sísifo de Camus retrata al hombre intentando medir la naturaleza y el significado de un universo esencialmente absurdo y carente de sentido. El Sísifo mitológico, que empuja eternamente una enorme roca cuesta arriba, sólo para que ésta vuelva a rodar hasta el fondo, tipifica la condición humana. Sísifo "conoce toda la extensión de su miserable condición". No espera encontrar la verdad ni anticipa el fin de su lucha. No encuentra ningún valor o propósito último en su lucha, pero continuará con "alegría silenciosa". Para Camus, no hay significado, ningún conocimiento que sea objetivamente verdadero ni ningún valor objetivo.

Argumentos antiescépticos

Aunque discutir con un escéptico puede resultar estimulante al principio, pronto nos damos cuenta de que es necesario responderle. Debemos demostrar que los argumentos del escéptico son falsos o inconcluyentes. Por esta razón, se han desarrollado varios argumentos antiescépticos y trataremos de examinar los más importantes.

El escepticismo es inconsistente

Un buen número de filósofos han argumentado que el escepticismo es racional y/o prácticamente inconsistente.

El escepticismo es racionalmente inconsistente. En su *libro Against the Academics, Agustín* argumentó que el escepticismo es racionalmente inconsistente. Su argumento tiene dos etapas. Etapa uno: la afirmación del escéptico de que no podemos saber nada es en sí misma una afirmación sobre el conocimiento. Si la afirmación del escéptico es falsa, entonces no debemos preocuparnos por la acusación del escéptico. Por otro lado, si es verdadera, entonces su posición es contradictoria en sí misma, porque sabemos al menos una cosa: que no podemos saber nada.

Segunda etapa: Pero supongamos que el escéptico responde diciendo que hemos entendido mal su afirmación. No está afirmando que la oración "No puedes saber nada" sea verdadera o falsa. Afirma que no podemos saber *si* es verdadera o falsa. Si esto es así, Agustín argumenta que el caso del escéptico está perdido de todos modos. Se demuestra que la posición del escéptico es necesariamente falsa, porque sigue siendo una afirmación sobre el conocimiento: "Sabemos que no podemos saber si todas las oraciones son verdaderas o falsas". Por lo tanto, el escepticismo total o completo es racionalmente inconsistente.

El escepticismo es prácticamente inconsistente. El argumento de Agustín y otros similares pueden parecer válidos, pero sólo de interés para quienes se deleitan con la filosofía. La siguiente crítica al escepticismo atrae al hombre o la mujer común. La objeción es que, si bien el escepticismo puede afirmarse en la tranquilidad del estudio del filósofo, no puede vivirse en el mercado. El escéptico no puede *actuar consistentemente* como un escéptico. ¿Pueden imaginarse al escéptico llegando a un cruce ferroviario, viendo las barreras abajo y, sin embargo, preguntándose si el mundo es real y si ese tren que corre por las vías es real? ¡Difícilmente! Se detiene y espera igual que el resto de nosotros.

El escepticismo no tiene sentido

Ambas objeciones analizadas bajo este título se relacionan con la controversia que rodea al positivismo lógico.

El contraste entre argumento y fila no es vacío. Para tener sentido, cualquier afirmación debe excluir algunos estados de cosas. En otras palabras, una afirmación no debe ser compatible con *todos* los estados de cosas. Por lo tanto, el "no saber" debe distinguir un estado de cosas que es diferente del "saber". Sin embargo, si todos los estados de cosas son "no saber", como afirma el escéptico, entonces toda su afirmación carece de sentido. El "no saber" no excluiría ningún estado de cosas.

El ataque al principio de verificación. En sus formas limitadas, el principio de verificación se utiliza a menudo contra un tipo específico de conocimiento, en particular la metafísica y la teología (véanse las págs. 50 y siguientes). A medida que se fue desarrollando el principio de verificación, algunos filósofos argumentaron que los criterios positivistas debían aplicarse al principio de verificación en sí. Afirmaban que para que el principio de verificación fuera válido también debía ser puramente definitorio o empíricamente verificable. Pero, ¿cómo se puede verificar el principio sin plantear una petición de principio? Si se pone a prueba el principio contra afirmaciones metafísicas y teológicas sobre el mundo, el principio de verificación resultará falso. Sin embargo, si se excluyen la metafísica y la teología, el principio parece válido. Pero, ¿sobre qué bases se pueden excluir estas, a menos que ya se haya decidido qué afirmaciones son significativas? Así, se ha afirmado que el principio de verificación en sí mismo carece de sentido.

Pero algunos han afirmado que el principio de verificación no está sujeto a las categorías positivistas, puesto que es una regla del lenguaje. Tiene una posición muy parecida a la de los primeros principios de la lógica o los axiomas de la geometría. Si se acepta esto, el problema para el positivista es que una regla del lenguaje puede ser aceptada o rechazada. Es una mera propuesta. Y, sin duda, ningún defensor de la metafísica o la teología aceptaría una propuesta de ese tipo. De modo que lo que comenzó como "el punto de inflexión de la filosofía", como los positivistas querían llamar al principio de verificación, terminó como una tempestad en un vaso de agua.

El escepticismo va en contra del sentido común

Como se ha indicado anteriormente en nuestro análisis, el ciudadano de a pie considera que el escéptico filosófico está claramente en conflicto con el

sentido común. Tomando esto como referencia, varios filósofos han desarrollado argumentos basados en el sentido común.

Thomas Reid y el sentido común. Thomas Reid (1710-1796), contemporáneo de David Hume, fue uno de los primeros en apreciar el alcance escéptico de los argumentos de Hume. Reid estaba convencido, tanto por Berkeley como por Hume, de que los principios de los epistemólogos modernos conducían inevitablemente al escepticismo total.

Reid reconoció que, dadas las suposiciones de Hume, su lógica era inatacable. Al mismo tiempo, Reid consideró que las conclusiones de Hume eran claramente falsas. Por lo tanto, Reid se propuso desafiar las suposiciones de Hume. Reid estuvo de acuerdo en que el escepticismo es inevitable sólo si dos de las presuposiciones centrales de Hume son verdaderas: (1) que los objetos de la percepción son en realidad ideas o impresiones en la mente (esto se llama de diversas formas *teoría de las ideas* o *percepción representativa*); y (2) que nuestras creencias más básicas deben justificarse mediante argumentos filosóficos o racionales.

En cuanto al primer supuesto, Reid sostuvo que el escepticismo y los enigmas filosóficos que de él se derivaban constituían un argumento *reductio ad absurdum* en su contra. La teoría de las ideas conducía inevitablemente a una conclusión que era obviamente falsa, a saber, que el mundo objetivo existía realmente en la mente del perceptor. Reid señaló que todos los idiomas distinguen cuidadosamente entre los términos que describen el proceso de percepción, la mente que percibe y el objeto percibido.

Reid también atacó la segunda presuposición de la epistemología de Hume. Reid sostuvo que las pruebas racionales de creencia son inapropiadas, ya que exigirían una regresión infinita de justificaciones (cada justificación necesitaría a su vez una justificación racional, *ad infinitum*). Reid también sostuvo que estas creencias básicas no tienen su raíz en un prejuicio ciego, como suponía Hume. Más bien, reflejan la constitución misma de nuestra racionalidad y, por lo tanto, se conocen a través de la intuición, no de la demostración. Estas creencias forman la base de todas las demás pruebas, pero en sí mismas no pueden probarse. Varios filósofos más modernos han hecho afirmaciones similares. Por ejemplo, Wittgenstein sostuvo que la necesidad de justificación debe terminar *en alguna parte.* John Pollock, a quien

nos referiremos a continuación, sostuvo que las creencias básicas deben considerarse justificadas *prima facie* . Necesitan defensa solo cuando son atacadas o puestas en tela de juicio.

John Pollock y el sentido común. Más recientemente, John Pollock, en *Conocimiento y justificación,* ha presentado un argumento más formalizado. Sostiene que no podemos aceptar el argumento del escéptico porque "contradice el sentido común". A continuación, presenta un análisis del escepticismo que apoya el sentido común. Dice que toda afirmación de conocimiento consta de evidencia y una conclusión. El escéptico afirma, en esencia, que la evidencia contenida en las premisas de un argumento es siempre verdadera, pero la conclusión es siempre falsa. Podemos estructurar el argumento de la siguiente manera:

Premisa 1:

Siento que el agua cae sobre mi cabeza.

Premisa 2:

Mis amigos dicen que está lloviendo.

Premisa 3:

El periódico de hoy dice que llovió.

Premisa 4:

El presentador de noticias de televisión dice que está lloviendo.

Conclusión:

Está lloviendo hoy.

El argumento del escéptico es que las premisas 1 a 4 son verdaderas, pero la conclusión es falsa. La respuesta de Pollock es que si el argumento es siempre falso, debemos decidir cuál de las proposiciones de las premisas o la conclusión es falsa. En tal caso, Pollock afirma que siempre es más razonable rechazar una de las premisas que rechazar siempre la conclusión. El argumento escéptico debería, de hecho, considerarse como un *reductio ad*

absurdum de sus premisas. Debe haber algo erróneo en el argumento cuya conclusión nunca está en línea con el sentido común.

El escepticismo está en conflicto con el lenguaje

Un grupo de filósofos, principalmente de la tradición analítica, se inspiró en GE Moore y Ludwig Wittgenstein para formular lo que se ha llamado el *argumento del caso paradigmático.* (Sin embargo, es dudoso que Moore o Wittgenstein hayan planteado jamás un argumento de ese tipo). Este enfoque intenta contrarrestar la duda señalando casos paradigmáticos, es decir, ejemplos claros e indiscutibles. Se sostiene que el lenguaje mismo ayuda a este argumento contra el escepticismo.

El argumento del caso paradigmático se ha presentado contra una amplia variedad de posiciones escépticas. El primer paso del argumento es centrar la atención en un caso específico. El crítico puede empezar con un principio escéptico. Por ejemplo, dice que si no podemos percibir objetos materiales, como afirman algunos escépticos, entonces no podemos ver esta página. A continuación, el crítico contraataca describiendo una situación claramente antitética a la posición escéptica. La luz es suficiente. Nuestra vista no está afectada. Un libro está directamente frente a nosotros. Percibimos letras negras sobre papel blanco, etc. El crítico esboza la situación en términos tan básicos y obvios que no dudamos en afirmar que, en efecto, vemos la página.

Es importante reconocer que el argumento nos lleva a hacer más que simplemente no tener dudas; de hecho, está afirmando que vemos una página. Si no hiciera una afirmación específica, simplemente sería un refuerzo psicológico, una garantía de que cuando no tenemos dudas, de hecho estamos en lo cierto. Si eso fuera todo lo que hiciera el argumento, sería filosóficamente inútil. En este caso, el argumento afirma que hay ejemplos indiscutibles de ver una página, indiscutibles debido a su relación con el significado de la expresión "ver una página". Si esta circunstancia o situación es exactamente lo que queremos decir cuando decimos "estoy viendo una página", ¿cómo puede la situación no ser un caso de ver una página? El escéptico se niega a aplicar la expresión a las circunstancias mismas a las que se refiere la frase.

Si el escéptico admite que el paradigma es un caso genuino, entonces está derrotado. Si, por el contrario, el escéptico persiste, el crítico señala su dilema. Cuando el escéptico duda, seguramente las palabras utilizadas para expresar la duda deben entenderse en su sentido natural o usual. Pero si esto es así, ¿cómo puede haber un sentido usual, ya que, al negar el caso paradigmático, el escéptico niega el sentido usual? Si, por otro lado, el escéptico dice que sus palabras están siendo utilizadas en un sentido nuevo o diferente, entonces su afirmación pierde su fuerza. El crítico puede entonces afirmar que ve una página en un sentido nuevo o inusual.

Sin embargo, en los últimos años, el argumento del caso paradigmático ha sido objeto de serias críticas. ¿Es legítimo pasar de "Esto es lo que llamamos un caso de ver una página" a "Este es un caso genuino de ver una página"? El escéptico responde que nuestro lenguaje puede muy bien confundirse sistemáticamente de modo que llamemos a algo un caso genuino de X pero en realidad pueda ser un caso de Y.

El escepticismo no es una consecuencia de la inducción

Como se dijo antes, el escepticismo de Hume se basa en nuestra incapacidad para justificar racionalmente la inducción. Se han desarrollado tres respuestas muy claras a esta crítica humeana.

Aceptando el kantismo. Algunos filósofos se inclinan por algo parecido al kantismo y afirman tener un conocimiento a priori de un "principio de inducción". Sostienen que ciertas proposiciones sintéticas sobre la naturaleza (basadas en el principio de inducción) deben ser verdaderas para que la experiencia sea posible. En otras palabras, nuestra experiencia empírica presupone ciertos principios sintéticos. Algunos filósofos han llamado a este tipo de prueba una prueba *trascendental* .

Buscando una solución dentro de la lógica o la teoría de la probabilidad. Las discusiones sobre este enfoque son necesariamente muy técnicas, pero trataremos de explicarlo de la manera más básica posible. Para ilustrarlo: supongamos que sabemos que las diez piedras de un frasco son blancas. Como sabemos que las piedras no cambian de color al sacarlas del frasco, se deduce *necesariamente* que las primeras siete piedras que saquemos del frasco serán blancas. Por otro lado, si no sabemos de antemano la distribución de colores

de las diez piedras, el hecho de que hayamos sacado siete piedras blancas en fila no nos dirá *necesariamente nada* sobre nuestra octava piedra. Puede ser roja o negra. Sin embargo, la teoría de la probabilidad afirma que puede decirnos con un alto grado de precisión cuál será nuestra próxima extracción y cómo es el conjunto completo de piedras. Supongamos que determinamos el número de posibles conjuntos de siete piedras que podrían formarse a partir de diez piedras, y supongamos además que tenemos un conjunto de nueve piedras blancas y una piedra no blanca. Concluiremos que el número posible de conjuntos que contienen la piedra no blanca sería mayor que el número que contiene sólo piedras blancas. El hecho de que hayamos sacado siete piedras blancas en fila muestra la alta probabilidad de que todo el conjunto sea blanco.

Se ha sostenido que los juicios de probabilidad necesarios para justificar nuestras predicciones sobre el futuro pueden establecerse únicamente mediante la lógica. Los filósofos que sostienen este punto de vista afirman que Hume simplemente se equivocó; no es necesaria ninguna inferencia inductiva para fundamentar suposiciones sobre la naturaleza. Las teorías de la probabilidad pueden utilizarse para demostrar dichas predicciones.

Al negar que la inducción sea un problema genuino, otro grupo de filósofos rechaza la idea de que exista algún problema de inducción. En su opinión, llamar a la inducción un problema es "el escándalo de la filosofía moderna". Dos de esos filósofos son Frederick Will y Antony Flew. Argumentan, por ejemplo, que el hecho de que las naranjas siempre hayan tenido el mismo aspecto, tacto y sabor que las naranjas es una buena *razón* para suponer que mañana sabrán como naranjas. Es decir, la *razón* para pensar que la naranja que comemos mañana probablemente sabrá como la naranja que comimos hoy es que las naranjas en el pasado siempre han sabido así. Para negar esto, el escéptico debe tomar las palabras *razón* y *probablemente* de maneras que no las entendemos ordinariamente. Debe estar usando la palabra *razón para* significar "razón lógicamente concluyente". Una razón lógicamente concluyente, como recordarán, es aquella en la que las premisas *garantizan* la verdad de la conclusión. Sin embargo, la verdad de un argumento inductivo no es una consecuencia necesaria de sus premisas. El escéptico entonces, según este punto de vista, es infeliz simplemente porque la inducción no es deducción.

El valor del escepticismo

La mayoría de los epistemólogos, tanto antiguos como contemporáneos, han llegado a la conclusión de que el escepticismo es insostenible tanto desde el punto de vista racional como práctico. David Hume dijo: "No admite respuesta alguna y no produce convicción". Sin embargo, sería un error pensar que el escepticismo no tiene ningún valor. La fuerza del escepticismo reside en la fuerza de sus argumentos contra el dogmatismo en áreas en las que no se dispone de pruebas sólidas.

El escepticismo plantea dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, ¿tiene el epistemólogo fundamentos *suficientes* para sus afirmaciones de saber? Debe haber una justificación suficiente para sus creencias o el escéptico triunfa. Y en segundo lugar, ¿existen contradicciones o absurdos en su sistema? Si los hay, el sistema de conocimiento *no puede* ser verdadero.

Así pues, los argumentos escépticos, independientemente de quién los esgrima, plantean dificultades básicas. Si el epistemólogo quiere demostrar la idoneidad de sus afirmaciones sobre el conocimiento, debe responder al escéptico.

Así, desde la época de los griegos en adelante, el escepticismo ha funcionado como un tábano que cuestiona las afirmaciones del epistemólogo. Es el iniciador de la bomba epistemológica.

Conclusión

Habiendo examinado así tanto los argumentos a favor como en contra del escepticismo, concluimos que, si bien el escepticismo no es defendible como posición epistemológica, es valioso. Actúa como un espolón en la silla del epistemólogo, exigiendo que cualquier afirmación de conocimiento se base en evidencia adecuada y esté libre de contradicciones o absurdos.

La tarea del epistemólogo acaba de empezar. El problema que ahora se le plantea es la necesidad de explicar cómo conocemos en realidad. Es este problema el que abordaremos en el próximo capítulo.

Lecturas sugeridas

San Agustín *contra los académicos*

Descartes, René. *Meditaciones sobre la filosofía primera,* meditaciones 1 y 2

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano*

Sexto Empírico. *El escepticismo, el hombre y Dios*

Unger, Peter. *Ignorancia*

CAPÍTULO 7. ¿CÓMO PODEMOS SABERLO?

Como vimos en nuestro último capítulo, hay un pequeño pero significativo grupo de filósofos que sostienen que ninguna afirmación de conocimiento puede justificarse. Intentamos demostrar por qué esas afirmaciones escépticas son en sí mismas injustificadas; éste es el lado negativo de la tarea epistemológica. Ahora nos centraremos en el lado positivo, para mostrar cuándo y cómo es posible el conocimiento. Sin embargo, el hecho de que alguna afirmación de conocimiento esté justificada no garantiza que todas las afirmaciones sean genuinas. De hecho, lo sabemos por nuestra propia experiencia. Todos nosotros hemos actuado injustificadamente en ocasiones al afirmar que sabíamos cosas que resultaron ser falsas.

En este capítulo queremos examinar las fuentes u origen de nuestras creencias y conocimientos. Se analizarán las siguientes fuentes: el testimonio de los demás, la intuición (usada aquí en el sentido de instintos, sentimientos y deseos), la razón y la experiencia sensorial. Estas fuentes conducen a cinco lógicas o criterios correspondientes para validar las creencias. Son: la fe o autoritarismo, el subjetivismo, el racionalismo, el empirismo y el pragmatismo.

Fe o autoritarismo

Exposición de la lógica del autoritarismo

La fuente más común de nuestras creencias es, con diferencia, el testimonio de los demás. Empezamos a aprender aceptando las creencias de nuestra familia. Cuando vamos a la escuela, aceptamos lo que dicen nuestros profesores y compañeros de estudios. Incluso después de graduarnos, dependemos del testimonio de los libros, los periódicos, la radio y la televisión para obtener una parte muy importante de nuestro conocimiento. Aceptamos las creencias como justificadas cuando nos parecen que proceden de buenas fuentes.

No es difícil entender por qué la fe es una fuente tan importante de conocimiento. En primer lugar, como individuos estamos limitados tanto temporal como espacialmente. Vivimos en el siglo XX y no tenemos acceso directo a la miríada de acontecimientos que ocurrieron en siglos anteriores. Si queremos tener algún conocimiento de estas cosas, debemos confiar en el testimonio de otros. Tampoco tenemos acceso directo a los acontecimientos contemporáneos que ocurren en otros lugares, porque sólo Dios es omnipresente. Estamos limitados por el espacio y no podemos saber lo que está sucediendo en París en este momento, a menos que tengamos fe en el testimonio de otros.

En segundo lugar, tenemos una disposición *prima facie* a aceptar el testimonio de los demás. Reconocemos que nos resulta imposible razonar y experimentar *todo* lo que se puede saber. Tendemos a creer lo que nos dicen a menos que haya razones claras para sospechar de la honestidad o competencia de nuestra autoridad. Imaginemos por un momento cómo sería la vida si nos negáramos a aceptar nada de lo que nos dicen. Si no hiciéramos caso de las advertencias, instrucciones o consejos, nuestra vida sería realmente peligrosa. Probablemente acabaríamos en una institución mental. Podemos concluir que, a menos que haya alguna razón cierta para cuestionar a una autoridad, por lo general es más razonable creer que dudar.

Evaluación de la lógica del autoritarismo

Si bien el autoritarismo es necesario y útil, no puede servir como único criterio de justificación del conocimiento. Hay dos razones decisivas para ello.

La imposibilidad de la autoridad como criterio último. Siempre es posible preguntar por qué debemos creer en alguna autoridad. En apoyo de la primera autoridad se puede apelar a una segunda autoridad. Sin embargo, es posible cuestionar esta segunda autoridad y cualquier autoridad posterior que pueda invocarse. Por lo tanto, debemos apelar a algo más que a las autoridades. En este punto, el criterio de validación y fuente de nuestra creencia ha dejado de ser la autoridad. Podemos decir que alguna autoridad conoce algún fragmento de conocimiento porque lo vio, o porque lo probó y funcionó, o porque la información en sí es un postulado de la razón que debería ser aceptado por todos los seres racionales. Pero estas justificaciones son pragmáticas o empíricas más que autoritarias.

Las autoridades entran en conflicto. Las autoridades no están de acuerdo, lo que da lugar a opiniones contradictorias e incompatibles. Por ejemplo, hay hombres y mujeres inteligentes y honestos considerados expertos en religión que sostienen que Dios no existe. Otros, igualmente inteligentes y honestos, sostienen que sí existe. Si la justificación se basa únicamente en el testimonio, entonces tenemos inconsistencias internas sobre el tema en cuestión. Esta es una situación que la ley más fundamental de la lógica, la ley de no contradicción, no permite.

Cabe señalar que en cada una de las metodologías se plantea el problema de la coherencia interna. En cambio, en las demás lógicas existe la posibilidad de apelar a elementos externos, como hechos o experiencias. Esto no sucede con la lógica autoritaria.

Cuando las autoridades entran en conflicto, el autoritario puede tomar dos cursos de acción. Primero, puede apelar a la razón o a la experiencia para resolver la disputa. Exigir que se acepte la autenticidad de una autoridad por sí misma es simplemente una petición de principio. La mayoría de los epistemólogos no estarían dispuestos a discutir en este tipo de círculo vicioso. Por lo tanto, a menudo se apela a la razón, a la experiencia o a algún otro criterio. Sin embargo, cuando se hace esto, la fuente de la creencia y el método de justificación ya no son autoritarios.

En segundo lugar, el autoritario puede intentar resolver la disputa recurriendo al propio criterio autoritario. Parece haber tres formas de medir a las autoridades: el *prestigio* de la autoridad original; el *número* de quienes sostienen la creencia; la *persistencia* de la creencia.

El prestigio de la autoridad de la que se habla regula en parte nuestra fe. Si nuestra autoridad es bien conocida, honesta e inteligente, estaremos más dispuestos a creerle. Pero hay una debilidad en esa apelación. El prestigio debe limitarse estrictamente en su validez al tema particular por el que se conoce a la autoridad. Alguien que es una autoridad en matemáticas puede ser completamente poco confiable en el tema de la botánica; los escritos de alguien que era considerado una autoridad en física en el siglo XVIII estarían irremediablemente obsoletos hoy en día.

El número de autoridades que sostienen una opinión también se utiliza a veces como índice de excelencia. Por ejemplo, se podría argumentar que veinte millones de científicos no pueden estar equivocados acerca de la causa de una enfermedad. Pero este enfoque, aunque a menudo es convincente, no es fiable. Veinte millones de personas educadas pueden estar equivocadas (y lo han estado). Esto es posible en particular si actúan con fe y no son capaces de contrastar su información con la razón o la experiencia.

Por último, el uso más común del criterio autoritario para resolver conflictos es apelar a la antigüedad de una creencia. Quienes sostienen esta postura sostienen que si una creencia ha persistido durante un largo período de tiempo, entonces debe estar justificada. Sin duda, este enfoque tiene cierto mérito. Si una creencia ha persistido durante mucho tiempo, es *probable que haya resultado útil,* puesto que no se ha demostrado que sea falsa. Sin embargo, la larga historia de una creencia no puede garantizar que no se descubra que es falsa en el futuro. Además, en este caso hay al menos una apelación sofisticada y sutil al pragmatismo. Quienes utilizan este enfoque autoritario han abandonado la fe o el testimonio como único criterio de justificación y, en realidad, están juzgando la verdad sobre la base de su utilidad.

Subjetivismo

El subjetivismo es una categoría amplia que incluye diversos métodos de epistemología. Sin embargo, existen similitudes importantes entre estos métodos que justifican clasificarlos juntos. Por lo general, cuando oímos hablar de subjetivismo, pensamos inmediatamente en el subjetivismo ético o el relativismo, la falta de absolutos. Pero no es así como se utiliza el término aquí. Queremos destacar la importancia que este enfoque otorga al *sujeto que conoce* en el proceso epistemológico.

Exposición de la lógica del subjetivismo

Fundamental para este enfoque es la afirmación de que el sujeto que conoce tiene algún tipo de contacto directo con lo conocido, es decir, con el objeto de la creencia. Es cierto que este contacto es concebido de manera diferente por distintos filósofos. Puede ser sensual, como en el realismo ingenuo, o puede ser una especie de intuición, como expuso Henri Bergson (1859-1941). En ambos casos, nuestras creencias sobre la realidad no tienen su origen en los datos sensoriales o similares, sino a través de nuestro contacto inmediato con lo conocido.

Este contacto inmediato que posee el sujeto que conoce tiene consecuencias importantes para el problema de justificar sus creencias. Quienes sostienen esta opinión sostienen que la mera conciencia del contacto con los objetos es la única justificación necesaria. En otras palabras, la experiencia de la conciencia se autentifica por sí misma y la justificación de una creencia no debe buscarse fuera de esta experiencia. Exigir una justificación adicional es innecesario e imposible. Podríamos plantear el mismo argumento diciendo: "Si lo experimentas, lo sabes".

Según la posición subjetiva, la conciencia de la que surgen estas creencias no está totalmente bajo el control del conocedor. El realista ingenuo, que cree que nuestras creencias surgen de nuestro contacto directo con lo conocido, afirma que la experiencia de la realidad no está bajo nuestro control. Cuando miramos por la ventana de la biblioteca, no podemos evitar ver árboles, personas y edificios. La visión es la misma, queramos o no. El místico también afirma que la fuente de la creencia no está bajo el control del conocedor. Pero con esta afirmación quiere decir algo diferente de lo que quiere decir el realista ingenuo. Quiere decir que la experiencia mística, es decir, la visión unificada de la realidad o la absorción de un individuo en el todo, no es algo que pueda lograrse simplemente como resultado de algún procedimiento establecido. Si bien el místico puede hacer algunas cosas que lo preparen para la experiencia o que hagan que ésta sea más probable, no puede hacer nada para garantizarla.

Creemos que es útil subclasificar la metodología subjetiva para distinguir entre formas racionales y supraracionales de subjetivismo.

La forma más común de subjetivismo racional es, con diferencia, *el realismo directo o de sentido común,* como se lo denomina a veces. Este

enfoque ha recibido este nombre porque se ha sostenido generalmente que se trata de la visión del hombre común antes de la reflexión filosófica. Se trata de una forma extrema de subjetivismo, en la que se sostiene que lo conocido se percibe directamente "tal como es". La fuente de las creencias del sujeto que conoce es el resultado del contacto sensorial directo o inmediato con las cosas y las personas.

Una forma más sofisticada de subjetivismo racional se encuentra en la *fenomenología* de Edmund Husseri (1859-1938). Para Husseri, el hombre común ve el mundo desde el punto de vista "natural". Desde esta visión del mundo, el hombre común supone que, además de personas, existen objetos materiales como árboles, automóviles y edificios. El problema con este punto de vista natural es que no puede servir como fuente infalible de nuestras ideas (esto se analizará en detalle en el próximo capítulo). A menudo mantenemos creencias sobre la realidad que luego descubrimos que son falsas. Por lo tanto, Husseri sugiere dos reducciones, o *epochçs (suspensiones de la creencia), llamadas reducciones eidéticas y fenomenológicas. Éstas* dan como resultado el acceso a la "conciencia pura", según Husseri. La conciencia puede entonces examinarse o analizarse como la fuente de nuestras creencias. Allí se encuentra el ego trascendental (el yo), los objetos trascendentales que Husseri llama *no ç ma* (automóviles, personas, edificios como objetos de la conciencia, no objetos de un mundo "real"), y las formas en que el ego trascendental puede relacionarse con estos objetos trascendentales. Así pues, Husseri considera que la fuente de nuestras creencias –y su justificación– es la conciencia o la mente. A través de la intuición (un poder de la mente o la razón), uno puede llegar a conocer la esencia de estos objetos trascendentales.

Tanto en el realismo del sentido común como en la fenomenología, se considera que el sujeto está en contacto con sus objetos y llega a conocerlos a través de *la razón.* Ahora nos ocuparemos de las formas suprarracionales del subjetivismo. Cabe señalar que hemos utilizado el término suprarracional *en* lugar de *irracional,* ya que estas formas no emplean la justificación *contraria* a la razón, sino la justificación *más allá* de la razón.

El misticismo, una forma común de subjetivismo suprarracional, se divide a menudo en categorías extrovertidas e introvertidas. En el misticismo extrovertido, el místico contempla una multiplicidad de objetos y los ve transfigurados en una unidad viviente, con su carácter distintivo borrado de

algún modo. Un ejemplo de este tipo de místico es el místico de la naturaleza, que ve el mundo exterior con una viveza inusual como el funcionamiento de una mente. El místico introvertido, por otra parte, se vuelve progresivamente menos consciente de su entorno y de su yo como entidades separadas. Habla de estar fusionado con, identificado con o absorbido por "el uno". La distinción entre sujeto y objeto desaparece por completo.

Una segunda forma de subjetivismo suprarracional, que tiene que ver particularmente con el conocimiento de Dios, es *la teología de la crisis o del encuentro.* En la teología de la crisis, el énfasis no está puesto en la identificación, como en el misticismo, sino en la confrontación. La similitud entre las dos formas es su afirmación de que al menos una parte del conocimiento está más allá de la razón.

La filosofía de Martin Buber (1878-1965) utiliza este tipo de teología. Distingue entre dos tipos de relaciones: Yo-Ello y Yo-Tú. En las relaciones Yo-Ello, el sujeto que conoce trata lo conocido como un objeto o una cosa. Lo analiza y objetiva lo conocido. Para tales relaciones, el método científico es apropiado. Las relaciones Yo-Tú, por otra parte, son bastante diferentes. Aquí lo conocido es en sí mismo un sujeto y, por lo tanto, no está bajo el control del sujeto que conoce. Para que el sujeto conozca, el sujeto debe revelarse al sujeto que conoce. En tal situación de revelación, el Tú se enfrenta al sujeto. Según Buber, el conocimiento no es preposicional, sino personal. De hecho, este tipo de conocimiento desafía la proposicionalización. Es inefable o indecible y está más allá de la razón. En el mejor de los casos, la razón puede cumplir una función negativa, demostrando que es impotente en este ámbito. El conocimiento acerca de Dios cae dentro de la clase Yo-Tú.

Evaluación de la lógica del subjetivismo

Esta metodología parece señalar dos cosas que parecen correctas. En primer lugar, uno siente intuitivamente que la afirmación de acceso directo a lo conocido es intrínsecamente correcta. En segundo lugar, es cierto que la necesidad de justificar las afirmaciones de conocimiento debe detenerse en algún punto. De lo contrario, uno quedará atrapado en una regresión infinita de justificación. La cuestión, sin embargo, es si la experiencia en sí misma se autentifica a sí misma o si debe haber una apelación a algo externo.

Existen algunas razones decisivas en contra de considerar que el subjetivismo por sí solo es una explicación adecuada del origen y la justificación de la creencia. En primer lugar, el subjetivismo casi siempre termina en *solipsismo.* En cualquier tipo de subjetivismo, excepto en el realismo ingenuo, uno termina con un mundo que es simplemente *su* mundo. Este mundo es la creación de la propia conciencia (como en la fenomenología), o simplemente no está sujeto a criterios racionales (como en el misticismo). Estas afirmaciones conducen a concepciones radicalmente diferentes del mundo. Pero como la experiencia en sí misma se auto-autentifica, no hay esperanza de juzgar entre estos mundos rivales. Usando solo las afirmaciones del subjetivismo, el subjetivista no puede considerar que un tipo de subjetivismo *sea mejor* que otro, o mejor que otros puntos de vista. Por lo tanto, el subjetivismo conduce tanto al solipsismo como *al relativismo.*

En segundo lugar, el subjetivismo tiene dificultades para explicar cómo cualquiera de nuestras creencias puede ser *errónea.* Sabemos que las personas tienen creencias diferentes, incompatibles e incluso inconsistentes sobre el mundo. ¿Cómo puede ser esto, si el sujeto que conoce está en contacto inmediato con lo conocido a través de una experiencia que se autentifica a sí mismo? Para el realismo ingenuo existe un problema adicional: ¿cómo es posible que pensáramos que veíamos un lago a lo lejos, pero en realidad no lo vimos? El realismo ingenuo no logra explicar el error perceptivo.

En tercer lugar, la experiencia por sí sola no basta para la creencia o el conocimiento. El conocimiento no sólo exige experiencia, sino también un elemento conceptual. Kant lo expresó muy bien cuando dijo que las sensaciones sin conceptos son ciegas.

Por último, muchos filósofos afirmarían que es simplemente falso pensar que el conocimiento personal no puede verbalizarse. Las actividades, incluso las que implican una confrontación entre dos sujetos, pueden reducirse a la forma proposicional. Puede ser cierto que la experiencia residual puede escapar a lo que se proposicionaliza, pero eso no se debe a que no pueda verbalizarse, sino más bien a que se la ha pasado por alto.

Racionalismo

A lo largo de la historia de la filosofía, muchos filósofos han buscado en la razón el origen y la justificación de las creencias.

Exposición del método del racionalismo

En el centro del racionalismo se encuentra la afirmación de que la fuente y la justificación de nuestras creencias se encuentran únicamente en la razón. El racionalista intenta llegar a verdades o principios apodícticos (incontestables). Hay dos enfoques diferentes para llegar al "punto de partida" del sistema. Descartes comenzó con ideas diversas y desorganizadas y las analizó hasta llegar a una única idea clara y distinta, el *cogito.* Otros, como Benedict Spinoza (1632-1677), tomaron como punto de partida un conjunto de axiomas o postulados muy similares a los que se encuentran en los sistemas matemáticos o lógicos. Se sabe que estos principios son verdaderos a la luz de la razón únicamente, la facultad que los racionalistas suelen llamar *intuición .*

El punto de partida del racionalista debe ser *cierto.* La mera probabilidad no le satisface. Por ello, la mayoría de los racionalistas adoptan una metodología que sigue el modelo de las matemáticas (Descartes llegó a llamar a su metodología "matemática universal"). A partir de este punto de partida apodíctico o cierto, los racionalistas aplican técnicas deductivas, creyendo que pueden deducir toda la realidad. Como el método es deductivo, los pasos previos garantizan la conclusión actual.

Es muy común que un racionalista emplee el argumento ontológico como prueba de la existencia de Dios en algún punto de su sistema. Por lo general, el argumento tiene un uso funcional, como se puede ver muy claramente en el sistema de Descartes. Descartes necesitaba alguna garantía de que las ideas simples que eran los objetos inmediatos de su conciencia eran en realidad representativas de objetos, es decir, cosas o personas del mundo real. Le preocupaba que un demonio maligno o una deidad maligna pudieran engañarlo sistemáticamente. Sin embargo, este temor se disipó con el argumento ontológico. Descartes concluyó que Dios es un ser perfecto y, por lo tanto, no lo engañaría.

Evaluación del método del racionalismo

El racionalista señala, en efecto, ciertas cosas que deben caracterizar una epistemología adecuada. La razón es, al menos, una prueba negativa para la justificación de cualquier creencia. Ninguna creencia que sea contraria a la razón puede justificarse o ser verdadera. Además, la mente desempeña una función importante en el proceso de conocimiento. Es decir, hay un elemento conceptual en el conocimiento. Sin conceptos nos quedaríamos con una experiencia indiferenciada. El mundo parecería ser "una confusión vibrante y floreciente", como William James describió la perspectiva de los niños muy pequeños.

Se han formulado varias críticas al racionalismo. Un gran número de filósofos ha sostenido que un punto de partida apodíctico nunca puede ser la base de una teoría integral del conocimiento, ya que debe ser (a) una tautología o (b) incapaz de ser elaborada mediante técnicas deductivas. La clase de enunciados tautológicos incluiría proposiciones como "1 + 1 = 2", *"A* es *A"* y "Los solteros son varones solteros". Se ha sostenido que tales enunciados, aunque verdaderos y absolutamente ciertos, no son informativos acerca del mundo. Si esto es así, entonces tales proposiciones nunca pueden ser la base del conocimiento empírico.

También existe un problema con una segunda clase de enunciados, los enunciados en primera persona sobre la propia experiencia privada. Ejemplos de este tipo de proposiciones son: "Me duele el costado" o "Me duele la cabeza". Cabe señalar que no todos los filósofos están de acuerdo en que tales enunciados sean enunciados de conocimiento o apodícticos. Sin embargo, incluso si a los efectos del argumento asumimos que lo son, es muy difícil ver cómo tales proposiciones podrían elaborarse para dar una explicación completa del conocimiento utilizando técnicas deductivas.

Existe la duda de si se puede llegar a un punto de partida generalmente aceptado. Por ejemplo, los tres grandes racionalistas clásicos, Descartes, Spinoza y Leibniz, tienen puntos de partida muy diferentes. Pero el problema no termina ahí. Incluso si se pudiera llegar a un acuerdo sobre algún punto de partida y, además, si ese punto de partida pudiera elaborarse mediante técnicas deductivas, no necesariamente incluiría convicciones religiosas ni, en realidad, ningún conocimiento religioso.

Por ejemplo, supongamos que los axiomas de la geometría euclidiana o algún otro sistema axiomático de lógica son nuestro punto de partida. Procedamos a elaborar este sistema utilizando las técnicas de la deducción hasta llegar a conclusiones absolutamente ciertas. ¿Tendría algo que decir un sistema así sobre la epistemología religiosa? Probablemente no. Ahora bien, ¿no sería posible adoptar el sistema de Descartes y tratar de ampliarlo de modo que abarcara todo el conocimiento? La mayoría de los filósofos actuales no lo creerían así. En general, consideran que su prueba de la existencia de Dios y del mundo exterior no es convincente.

Se ha sostenido que, cuando el racionalista elabora su sistema, inevitablemente introduce supuestos filosóficos ocultos o premisas existenciales. Ejemplos de estas ideas filosóficas ocultas pueden verse en la filosofía de Descartes y de Anselmo. Descartes, al pasar del hecho de su existencia a un análisis del tipo de criatura existente que es, introduce la noción de sustancia sin evaluarla. En el desarrollo del argumento ontológico, Anselmo apela a grados de perfección y realidad, términos que utiliza sin examen filosófico. En la primera formulación del argumento ontológico en sus *Meditaciones,* Descartes inserta premisas existenciales en su argumento racionalista. Por ejemplo, acepta acríticamente que "toda causa debe tener tanta realidad como su efecto". Esto nunca es probado ni fundamentado por Descartes; lo afirma sin justificación.

Otro argumento contra el racionalismo es que la razón sólo es capaz de demostrar lo que es *posible,* no lo *que es real.* La razón sólo puede descartar creencias o sistemas que sean inherentemente inconsistentes, pero no puede apelar a la experiencia. Por lo tanto, no hay forma de que un racionalista determine qué es de hecho cierto. Veamos un ejemplo: o bien "hay un Volkswagen amarillo en el estacionamiento" o bien "no hay un Volkswagen amarillo en el estacionamiento" es cierto. Una de las dos es cierta, las dos no. Pero ¿cuál es la verdadera? ¿Cuál de las dos tengo derecho a afirmar que conozco? La razón por sí sola no puede guiarme en esta situación.

Empirismo

Algunos filósofos han intentado explicar las creencias en términos de la experiencia. A estos filósofos se les ha llamado empiristas.

Exposición del método del empirismo

Todos los empiristas sostienen que la fuente del conocimiento es la experiencia, y no la razón. Esta tesis tan general ha recibido énfasis y refinamientos muy diferentes, y como tal conduce a tipos muy diferentes de empirismo. Sin embargo, los empiristas están de acuerdo en afirmar que el conocimiento depende en última instancia de nuestros sentidos y de lo que descubrimos a través de ellos.

Debemos distinguir entre las formas más débiles y más fuertes del empirismo. La forma más débil es la doctrina de que nuestros sentidos nos dan "conocimiento" en algún sentido de la palabra. De hecho, hay pocos filósofos en la historia del pensamiento que nieguen esto. Aquellos que lo niegan, como Platón, elevan tanto la idea del conocimiento que la experiencia o los sentidos del hombre nunca pueden alcanzarlo. La forma más fuerte del empirismo, sin embargo, sostiene que *todo* conocimiento proviene de la experiencia. En su forma más extrema, se afirma que ninguna otra fuente aparte de la experiencia proporciona conocimiento en absoluto.

Se han dado varias razones para la forma más fuerte del empirismo. Estos empiristas sostienen que toda creencia es un informe directo de la experiencia o una inferencia a partir de la experiencia. Un ejemplo de un informe directo de la experiencia sería: "Ahora veo verde". Un ejemplo de algo inferido a partir de la experiencia podría ser: "Hay otras mentes". Una excepción a esta afirmación de que todo conocimiento proviene de la experiencia son las proposiciones matemáticas. Tales proposiciones generalmente se consideran a priori, no a posteriori. Sin embargo, ha habido filósofos que lo han negado. John Stuart Mill afirmó que las proposiciones de las matemáticas son simplemente generalizaciones muy confirmadas a partir de la experiencia. Esta opinión no es ampliamente aceptada hoy en día.

Los empiristas también afirman que nuestras ideas o conceptos se derivan totalmente de la experiencia. Postulan que, si bien puede ser cierto que podemos combinar ideas o expresar relaciones entre varios conceptos sin experimentar las ideas resultantes, ningún concepto es en sí mismo a priori. Son a posteriori. Si es cierto que todas nuestras ideas dependen de la experiencia, entonces todo nuestro conocimiento también debe depender de la experiencia. Los empiristas admiten que no todo conocimiento depende

inmediatamente de la experiencia, sino que *en última instancia se* deriva de la experiencia, ya que los materiales a partir de los cuales se construye el conocimiento provienen de la experiencia. John Locke sostuvo que todas nuestras ideas se derivan directamente de la sensación o a través de la reflexión sobre las ideas de la sensación. Literalmente, no hay nada en el intelecto que no haya estado primero en los sentidos. David Hume también redujo todas las ideas a la experiencia empírica.

Immanuel Kant sostuvo que nuestras ideas son a priori y que existen verdades a priori. Sin embargo, advirtió que estas ideas y verdades solo tienen aplicación cuando existe experiencia. En cualquier caso, para un ser humano, la razón solo puede funcionar en conjunción con la experiencia. Si bien Kant no se consideraba empirista y seguramente sería un error clasificarlo así, se oponía a lo que se ha llamado racionalismo dogmático. Negó que existieran formas de conocimiento sobre la realidad que se derivaran únicamente de la razón pura.

Es importante señalar que los empiristas no exigen que todo el conocimiento sea indudable. Si bien muchos exigirían que ciertas formas de conocimiento a priori fueran de hecho ciertas, admitirían que una gran parte de nuestro conocimiento es, en el mejor de los casos, sólo probable.

Evaluación del método del empirismo

El empirismo tiene un gran atractivo para muchos filósofos por dos razones. En primer lugar, creen que ofrece una concepción más realista del conocimiento. El conocimiento no tiene por qué limitarse a lo que es indudable. En segundo lugar, sostienen que el empirismo no impide recurrir a la experiencia para conocer el mundo. El empirismo permite salir del ámbito de lo teórico o lo posible y entrar en lo real.

Sin embargo, al evaluar el empirismo, volvemos a encontrarnos con que fracasa como explicación de *todo* conocimiento. El empirismo ha fracasado en la mayoría de los casos como respuesta al escepticismo. De hecho, al menos en algunos casos (David Hume) ha conducido al escepticismo. Porque, aunque **el** empirismo ha admitido la probabilidad como criterio adecuado de justificación del conocimiento que se *infiere* de la experiencia, ha mantenido

que los *fundamentos* que se encuentran en la experiencia inmediata son ciertos.

Muchos filósofos no están convencidos de que *todos* los conceptos puedan derivarse de la experiencia. Las más problemáticas son, con diferencia, las ideas llamadas *universales* (términos o características generales como "hombre" o "color", que se distinguen de casos o instancias individuales como "Sócrates" o "verde"). Un empirista suele argumentar que se llega a lo universal mediante la abstracción de instancias particulares. El no empirista argumenta que no se sabría de qué instancias hacer abstracción *si* no se tuviera conocimiento previo del concepto. Además, ciertas ideas como "igual" o "paralelo" nunca se encuentran en la experiencia; por lo tanto, el concepto no puede derivarse de la experiencia.

Estrechamente relacionada con esta crítica está la objeción de que incluso el conocimiento de cosas particulares (por ejemplo, un hombre determinado, un sonido, un color, etc.) es imposible sin un elemento conceptual. El conocedor debe venir equipado con conceptos, o la experiencia seguirá siendo siempre una confusión vibrante y floreciente.

Muy recientemente, varios filósofos empiristas han sostenido que toda experiencia es una combinación de lo conceptual y lo sensual. No existe la experiencia pura. Esta tesis no cuenta con el acuerdo de todos los filósofos, y no es nuestro propósito defender ni rechazar tal propuesta en un texto introductorio. Baste señalar que, si esta compleja visión es cierta, se necesitaría una forma más sofisticada de empirismo si se adoptase el empirismo.

Pragmatismo

El pragmatismo se ha propuesto como método para distinguir lo genuino de lo meramente verbal, como teoría del significado y como teoría de la verdad. En este artículo, queremos examinarlo como posible fuente y medio de justificación de nuestras creencias sobre el mundo.

Exposición del método del pragmatismo

En el corazón del pragmatismo hay una reinterpretación radical de la naturaleza del conocimiento. Tradicionalmente, el conocimiento se ha

definido en términos estáticos, eternos y "espectadores". De hecho, el conocimiento es muy diferente, según el pragmatista. Es dinámico. Surge de la interacción de un organismo (en este caso, el hombre) con su entorno. Como el pragmatista considera que los seres humanos interactúan constantemente con su entorno y se adaptan a él, considera que todo conocimiento es práctico. (Este enfoque práctico ha llevado a muchos a llamar al pragmatismo antiintelectual.)

Para el pragmático, el método epistemológico adecuado se encuentra en las ciencias naturales. El hombre aplica el método científico (véase el capítulo 4) para adquirir conocimientos. (Recordaremos que para el racionalista el método epistemológico adecuado consistía en la adopción de un modelo matemático.) El pragmático considera las hipótesis o sistemas de ideas como *instrumentos* para ayudar al hombre a adaptarse a su entorno. La razón del hombre se utiliza de la manera más adecuada y elevada para resolver los problemas de la existencia humana. La razón intenta resolver estos problemas mediante el método de ensayo y error.

Como nuestro entorno cambia constantemente, no existen soluciones definitivas para los problemas que enfrenta el hombre. De hecho, la capacidad del hombre para lidiar con su entorno cambia constantemente, por lo que la tarea es continua. Por lo tanto, las ideas, creencias o hipótesis que *funcionan,* que tienen utilidad o son exitosas se consideran verdaderas. Las que fallan pueden descartarse y considerarse falsas.

Dos de los defensores más destacados del pragmatismo fueron William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952), ambos filósofos estadounidenses.

Evaluación del método del pragmatismo

El pragmatismo es una explicación práctica y práctica del origen y la justificación de nuestras creencias. No intenta abstraer el conocimiento de su contexto. Además, al igual que el empirismo, acepta la probabilidad como un requisito adecuado para el conocimiento. Además, no separa la epistemología de la experiencia. Permite al hombre buscar la justificación de sus creencias en su experiencia.

Sin embargo, el pragmatismo tiene algunas deficiencias graves. En primer lugar, implica renunciar a las bases *objetivas* para poner a prueba las creencias. Todo se considera en constante cambio y como un medio más que como un fin último. El resultado es el tipo más radical de subjetivismo y relativismo.

En segundo lugar, el pragmatismo tiene una visión demasiado restrictiva de la naturaleza del conocimiento. Para el pragmatista, sólo el conocimiento práctico se considera verdadero conocimiento. Esto significa que mucho de lo que tradicionalmente se ha considerado parte de la epistemología debe ser rechazado o descartado. El pragmatismo sólo reconoce como válida la metodología de las ciencias naturales. Se puede cuestionar la absolutización del método científico incluso para las ciencias naturales, y hay aún más razones para cuestionar la extensión del método a *todas* las áreas del conocimiento y la investigación humanos.

Por último, aunque no es nuestro objetivo principal tratar cuestiones de verdad en este capítulo, debemos señalar que el pragmatismo propone una teoría de la verdad que muchos filósofos consideran falsa. El pragmatismo afirma que la verdad se define como lo que es útil, lo que funciona o lo que tiene buenos resultados prácticos. Pero es posible demostrar que ciertas afirmaciones que sabemos que son falsas por razones independientes son "verdaderas" por razones pragmáticas. Por ejemplo, supongamos que un paciente teme tener cáncer. Visita a un médico, quien le hace pruebas. Efectivamente, el cáncer está presente. Sin embargo, conociendo el estado mental del paciente, el médico le dice que debe ser sometido a una cirugía, pero que no hay cáncer. El paciente sale airoso de la operación. La mentira ha "funcionado" claramente. Por lo tanto, por razones pragmáticas, la mentira debe ser verdadera.

También se ha argumentado que si "verdadero" y "útil" son sinónimos, entonces después de decir "X es útil", debería tener sentido decir "X es verdadero". Pero obviamente no tiene sentido; los términos no son sinónimos.

La razón por la que una definición de la verdad de este tipo tiene alguna plausibilidad es que las frases "funciona", "es útil" y "tiene buenos resultados prácticos" son ambiguas. Como se ha demostrado, cierta falsedad puede traer paz mental, pero ¿es esto realmente un *buen* resultado práctico? No todos

están de acuerdo en que lo sea. Algunos argumentarían que es mejor enfrentar la realidad en lugar de intentar evitarla o escapar de ella.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado cinco fuentes y métodos de justificación de nuestras creencias: la fe, el subjetivismo, el racionalismo, el empirismo y el pragmatismo. Cada método es el más adecuado para su aplicación a un tipo específico de conocimiento. La fe o el testimonio de otros es nuestra fuente primaria de conocimiento del pasado. La intuición es la base de nuestro sentido de la belleza, o del gusto (nuestro sentido estético), así como de la ética y la metafísica para algunos. La razón funciona tanto en un papel negativo como positivo. Nos enseña que las creencias que son contradictorias no pueden justificarse. La razón es también la fuente de nuestras creencias sobre las matemáticas, la lógica y los universales. La experiencia añade a la razón el conocimiento del mundo externo, ya que la experiencia es la fuente de nuestro conocimiento fáctico. Y finalmente, el pragmatismo regula nuestra conducta social e individual allí donde las normas morales no se aplican.

Lecturas sugeridas

San Agustín, *el Maestro*

Berkeley, George. *Los principios del conocimiento humano*

Leibniz, Gottfried. *La monadología*

Locke, John. *Un ensayo sobre el entendimiento humano*

Montague, William Pepperell. *Los modos de conocer,* cap. 1

Platón *Teeteto*

CAPÍTULO 8. ¿ES POSIBLE LA CERTEZA?

La búsqueda de la certeza ha desempeñado un papel importante en la historia de la epistemología. Muchos filósofos han afirmado que la certeza o indubitabilidad es una condición necesaria para el conocimiento. Platón sostenía que sólo se puede tener una *opinión* sobre las experiencias sensoriales porque lo máximo que pueden alcanzar estas experiencias es la probabilidad. Platón sostenía que el verdadero conocimiento era siempre el conocimiento de las formas o ideas que eran eternas y ciertas.

En este capítulo, pues, examinaremos algunos de los aspectos más importantes de esta búsqueda de la certeza. En primer lugar, examinaremos los distintos tipos de certeza que han defendido los filósofos. Y, en segundo lugar, intentaremos enumerar y evaluar los diferentes tipos de conocimiento que podrían calificarse de ciertos.

Tipos de certeza

Si bien la certeza ha desempeñado un papel importante en la epistemología, su naturaleza ha variado de un filósofo a otro. Hemos clasificado los diferentes tipos de certeza de la siguiente manera: certeza apodíctica, certeza psicológica, certeza convencional, certeza pragmática y probabilidad.

Certeza apodíctica

El criterio más elevado de certeza es, con diferencia, la certeza apodíctica, que exige la verdad *necesaria* de su objeto. Por este motivo, este tipo de certeza también se ha denominado indubitabilidad (exclusión de dudas) e incorregibilidad (incapaz de ser corregida o enmendada). El objeto de la certeza apodíctica es inmune a la duda. A veces se afirma que su negación es una contradicción. En los últimos años, con el aumento del uso de la lógica modal, se podría decir que la certeza apodíctica garantiza la verdad en todos los mundos posibles.

Descartes estableció una epistemología que se basaba enteramente en esta certeza apodíctica. En el capítulo seis vimos que aplicaba la duda metodológica a enunciados que eran posibles candidatos para ser el punto de partida del conocimiento. Consideraba que su *cogito* ("pienso, luego existo") cumplía esa función. A partir de este punto de partida seguro, Descartes sostenía que las ideas claras y distintas conservaban esta certeza apodíctica o incorregible. Cualquier afirmación que no cumpliera con estos altos estándares quedaba excluida de su epistemología.

Certeza psicológica

El nivel de certeza apodíctica es *tan* alto que muchos filósofos han tratado de rebajarlo, manteniendo la certeza como condición del conocimiento. Esto dio origen a la idea de la certeza psicológica. En este caso, la certeza no se basa en el objeto de conocimiento o en lo conocido, sino en quien conoce. El conocedor está seguro, o, más exactamente, *se siente* seguro. No hay razón para dudar, aunque seguramente se *podría* dudar, ya que el objeto de conocimiento no es inmune al cuestionamiento.

Por ejemplo, supongamos que cuando saliste de tu casa o de tu dormitorio esta mañana, tuviste mucho cuidado de cerrar la puerta. Una vez que llegaste a la escuela, tres o cuatro de tus amigos te preguntaron si de hecho habías cerrado la puerta. Estás *seguro* de que lo hiciste. Recuerdas claramente haberla cerrado, porque se te cayó uno de tus libros en el proceso. En este caso, no es que *no puedas* dudar de la afirmación de que cerraste la puerta, porque con cada uno de los interrogadores tienes un momento de incertidumbre y reflexión. Sin embargo, nada, o casi nada, te haría renunciar a la afirmación de que la puerta estaba cerrada cuando saliste.

Certidumbre convencional

La certeza convencional es muy distinta de la certeza apodíctica y psicológica. Es el resultado de una decisión de utilizar nuestro lenguaje de una determinada manera. Por lo general, las cuestiones relacionadas con la certeza convencional se pueden resolver consultando un diccionario o alguna otra autoridad en el tema en cuestión.

Para ilustrar esto, es una convención de nuestro lenguaje que usemos la palabra *soltero* para referirnos a un hombre soltero. Un hablante puede estar

seguro de este punto si comprende su idioma. No es que haya algo inherente en la combinación particular de letras de la palabra *soltero* que la convierta en el término apropiado para un hombre soltero. Claramente, si quisiéramos, podríamos usar la palabra inventada *trunt* para expresar el mismo concepto que ahora transmite el término *soltero.*

Certeza pragmática

El pragmatismo es una filosofía de la acción. Si algo funciona o tiene consecuencias beneficiosas, es verdad o correcto. La certeza pragmática, por tanto, también está relacionada con la acción. Nuestras afirmaciones sobre el conocimiento son pragmáticamente ciertas si han sido beneficiosas o nos han ayudado a afrontar la experiencia.

C. I. Lewis es un filósofo que defiende este tipo de certeza. Cuando analiza la corrección de las categorías que aplicamos a la experiencia, defiende su verdad o idoneidad con el argumento de que a través de ellas podemos tratar con éxito la experiencia. En otras palabras, son verdaderas porque funcionan. No afirma, como Kant, que estas categorías sean fijas, necesarias o inmutables. Admite que es posible que, a medida que la ciencia progresa y las necesidades humanas cambian, sea deseable alguna modificación de nuestro esquema conceptual. Sin embargo, en la actualidad estamos seguros de que son capaces y adecuadas para el momento actual.

Probabilidad

Algunos filósofos no considerarían que el último tipo de certeza es una certeza en absoluto. Un número cada vez mayor de filósofos ha sostenido que, al menos para algunos tipos importantes de conocimiento, en particular el conocimiento sensorial, es innecesario e imposible alcanzar cualquier tipo de certeza. Por lo tanto, deberíamos aceptar lo que es realista en estas áreas: la probabilidad.

Este atractivo puede demostrarse claramente en la filosofía de John Locke. En su importante obra epistemológica, *Ensayo sobre el entendimiento humano,* Locke dice que "investigará el origen, la certeza y la extensión del conocimiento humano, junto con los fundamentos y grados de creencia, opinión y asentimiento". Para Locke, la probabilidad debe juzgarse en función

de la solidez de la evidencia que apoya una afirmación de conocimiento (este punto se analiza con mayor profundidad en el capítulo 10).

Tipos de conocimiento

En el resto de este capítulo analizaremos diversos tipos de conocimiento que podrían ser candidatos a ser considerados como indudables o incorregibles. Examinaremos los mandatos morales, la experiencia sensorial, la autoconciencia, la lógica y las matemáticas para ver si alguno o todos cumplen los requisitos.

Mandamientos morales

El argumento de la certeza de los mandatos morales. El argumento de la certeza de los mandatos morales es muy antiguo, pero fue enunciado con mayor fuerza por Immanuel Kant. Kant sostiene que los imperativos o mandatos morales no pueden ser meramente hipotéticos. Es decir, no pueden tener la forma que se encuentra en la afirmación: "Si quieres ser rico, entonces debes ahorrar dinero". Para Kant, tales afirmaciones se basan en el deseo o la inclinación y carecen de *universalidad,* que es la marca definitoria del conocimiento moral.

Por lo tanto, Kant sostiene que los mandatos morales son imperativos categóricos. Tienen la forma que se encuentra en la declaración: "No debes mentir". El "debes" en el imperativo categórico difiere radicalmente del "debes" en el imperativo hipotético. El imperativo categórico contiene el deber del *deber.* Tales imperativos son universales y sin excepción en sus demandas. Por otro lado, los imperativos hipotéticos son meras expresiones del deber *de la prudencia.* "Si quieres ser rico, entonces *debes* ahorrar dinero" podría fácilmente enunciarse: "Si quieres ser rico, entonces *sería sabio o prudente* que ahorraras dinero". Kant vio que los imperativos hipotéticos carecían de la universalidad que buscaba. Si uno sigue la línea de argumentación utilizada por Kant, los imperativos o mandatos morales tienen dos características distintivas: son *categóricos* y son *universales.*

Argumentos contra la certeza de los mandatos morales. Se sostiene ampliamente que las decisiones éticas son arbitrarias o, en el mejor de los casos, producto de convenciones o costumbres locales. Estas convenciones o costumbres no son ciertas, ya que si observamos la historia de las

civilizaciones vemos cambios dentro del código moral, incluso en cuestiones de gran importancia.

Tomemos como ejemplo el estándar de moralidad estadounidense. En un momento de la historia, algunos consideraban que la esclavitud era moralmente aceptable e incluso la ley la apoyaba. Hoy, la mayoría de los estadounidenses, si no todos, consideran que la idea de la esclavitud es moralmente reprobable. O, tomemos el tema de la pureza sexual. Durante la mayor parte de la historia, la sociedad estadounidense ha sostenido que las relaciones sexuales prematrimoniales y el adulterio eran moralmente incorrectos. Hoy, si bien no hay un acuerdo universal, una buena parte de la sociedad estadounidense secular no solo negaría su inmoralidad, sino que afirmaría que en algunos casos podría incluso tener consecuencias saludables. *Si* tales afirmaciones son de hecho ciertas, entonces no puede ser cierto también que los mandamientos morales sean categóricos y universales en su carácter.

Hay una segunda objeción, relacionada con la anterior, a la certeza del conocimiento moral. Algunos críticos señalan que las personas de otras culturas tienen normas morales diferentes a las nuestras. Existe una amplia divergencia de opiniones sobre cuestiones morales en las creencias y prácticas de las diversas culturas del mundo. En medio de una relatividad moral tan generalizada, sostienen estos críticos, es imposible mantener la indubitabilidad de los mandatos morales. El relativismo moral, no el absolutismo, es la única posición defendible.

Respuestas de los absolutistas morales a los relativistas morales. Si bien el relativismo moral está muy extendido en la actualidad, no está exento de graves problemas. Los absolutistas morales han respondido planteando objeciones al relativismo moral.

En primer lugar, han sostenido que en cuestiones de moralidad hay una mayor unidad de la que permite el relativista moral. Hay ciertas normas morales que todas o casi todas las sociedades adoptan. Existe un amplio acuerdo sobre las cosas y las acciones que tienen valor *intrínseco* . Todas las sociedades coinciden en que las personas son más valiosas que las cosas. Sin embargo, surgen desacuerdos sobre cuestiones de valor *extrínseco* . Hay

diferencias de opinión y una divergencia generalizada de creencias sobre los *medios* para lograr el bien.

En segundo lugar, los absolutistas morales sostienen que los datos que nos proporciona el relativista moral para fundamentar sus conclusiones son absolutamente insuficientes. Si en efecto existe un desacuerdo generalizado sobre cuestiones morales (algo que hemos visto que es cuestionable), de ello no se sigue que no exista una postura moral correcta, ni que no podamos discernir una postura moralmente correcta. La verdadera cuestión para el moralista es si existen respuestas correctas a las cuestiones morales y, en caso afirmativo, cómo proceder para decidirlas. Nada de lo que ha dicho el relativista moral toca siquiera estas cuestiones. El relativista moral se ha limitado a describir las prácticas y creencias de la gente. Pero si la ética es normativa o prescriptiva, entonces el relativista no está justificado en inferir su postura a partir de datos descriptivos.

En tercer lugar, los absolutistas morales señalan que si el relativismo moral es cierto y cada elección moral es arbitraria, entonces cualquier elección es tan buena como cualquier otra en cualquier contexto ético. La decisión de Hitler de aniquilar a millones de judíos en la Segunda Guerra Mundial fue tan moralmente correcta como la decisión de la Resistencia de intentar salvar y proteger a los judíos. O, si vemos a un niño ahogándose, estaremos igualmente justificados éticamente al arrojarle una cuerda o tirarle piedras. Si todas las elecciones son puramente arbitrarias, entonces todas las elecciones son igualmente permisibles o inadmisibles. Todas las elecciones se vuelven igualmente justificadas o injustificadas.

Es un trago difícil de tragar para el relativista moral, ya que incluso él quiere decir que el más craso de los crímenes es un ultraje moral. Sin embargo, si el relativista ha de ser fiel a los principios de su postura, se le impide hacer tales condenas.

Conocimiento sobre el mundo exterior

Un segundo candidato para el conocimiento indudable o incorregible es nuestro conocimiento sobre el mundo externo.

Argumentos a favor de la certeza de nuestro conocimiento sobre el mundo exterior. Los argumentos a favor de la certeza de nuestro conocimiento sobre

el mundo exterior son de dos tipos muy diferentes. Está el argumento del racionalista Descartes y el del empirista GE Moore.

Ya hemos hablado bastante sobre la filosofía de Descartes, pero conviene hacer un repaso. Hay que recordar que Descartes buscaba una base indudable o incorregible sobre la que construir el conocimiento. Sostenía que nuestros sentidos nunca podrían proporcionar esa base, puesto que se podía dudar de ellos y en el pasado se había demostrado que estaban equivocados. Sin embargo, Descartes encontró ese punto de partida seguro en lo que se ha llamado el *cogito,* "pienso, luego existo". A partir del *cogito,* Descartes argumentó que el conocimiento indudable tiene dos características o propiedades: claridad y distinción. Cualquier idea que sea a la vez clara y distinta es indudable.

Ahora Descartes estaba preparado para abordar el conocimiento del mundo exterior. Observó que tenía una idea de un mundo exterior, material. La existencia de esta idea podía explicarse por cualquiera de tres posibilidades exhaustivas: (1) Descartes podría ser responsable de la idea. Podría tener una imaginación fértil y, por lo tanto, fabricar la idea de un mundo exterior. (2) Dios podría engañarlo y colocar en su mente la idea de un mundo exterior. El engaño de Dios podría ser sistemático, de modo que siempre que Descartes se encontraba en un estado mental particular, Dios hacía parecer que existía un mundo exterior. (3) El mundo exterior mismo existía y era la causa de la idea en la mente de Descartes.

Descartes examinó cada una de estas posibilidades. Sostuvo que la primera posibilidad es falsa, ya que su idea del mundo exterior quedó *impresa* en su mente. A menudo percibía lo externo cuando su mente estaba pasiva. Si la idea de un mundo externo era producto de la imaginación de Descartes, su mente tendría que haber estado *activa.* Argumentó en contra de la segunda posibilidad porque, por definición, Dios es el ser más perfecto. No se puede concebir un ser mayor que Dios. Si esto es así, entonces Dios no podría ser el autor de una mentira maliciosa.

Descartes concluyó que el mundo exterior debe existir como causa de su idea de un mundo exterior. Tal conclusión es clara y distinta, afirmó Descartes, porque es la única alternativa que queda de tres posibilidades exhaustivas.

El argumento de GE Moore a favor de la certeza del mundo exterior es muy diferente del de Descartes. La prueba de Moore escandalizó a muchos filósofos por su aparente simplicidad; la consideraron arrogante. Moore defiende la existencia del mundo exterior proclamando: Aquí está mi mano derecha y aquí está mi mano izquierda. ¡Es evidente que existe un mundo exterior de objetos físicos!

Lo que resultaba problemático para algunos filósofos era la afirmación de Moore de que su método de argumentación era riguroso. ¡Incluso llegó a afirmar que posiblemente no se pudiera dar una prueba mejor o más rigurosa de nada! Las premisas eran verdaderas y *se sabía* que lo eran, y *entrañaban* la conclusión. ¿Por qué habría que pedir más? ¿No estaban de su parte el sentido común y el asentimiento universal del hombre común?

La objeción a la certeza de nuestro conocimiento sobre el mundo exterior. Con excepción de los escépticos, todos los filósofos creen en la existencia del mundo exterior. Pero la mayoría se opone a la afirmación de que este conocimiento es cierto. Preferirían llamar *probable a nuestro conocimiento del mundo exterior.* Tenemos conocimiento del mundo exterior, pero ese conocimiento no está fuera de toda duda.

Esta afirmación se encuentra en los escritos de muchos empiristas, pero probablemente Hume la expresó mejor en sus discusiones sobre cuestiones de hecho. Según Hume, las cuestiones de hecho incluían el conocimiento del mundo externo, la historia y la experiencia en general. Sostuvo que ese tipo de conocimiento nunca podría ser seguro porque su *contradicción* podría ser concebiblemente verdadera. Por ejemplo, es posible que usted niegue que está leyendo este libro. Puede dudar de tal afirmación sin causar el tipo de contradicción formal que surgiría si negara que 1+1 = 2. Es *concebible* que mañana llegue sin que salga el sol. Cualquier certeza que poseamos sobre tales cuestiones es el resultado de la costumbre. Tenemos el hábito de esperar que esto suceda. Por lo tanto, según Hume, cualquier necesidad o certeza es psicológica. Tiene su fundamento en nosotros, no en el mundo.

Si Hume tiene razón y muchos filósofos están de acuerdo con él, entonces sólo puede haber conocimiento probable sobre el mundo. Nuestra certeza debería ser proporcional a la evidencia que apoya ese conocimiento. Esto no

debería molestarnos, dice Hume, porque sólo demuestra que el conocimiento humano no es como el conocimiento de Dios, que es indudable.

Autoconciencia

Un tercer candidato para el conocimiento indudable es la autoconciencia, o el conocimiento de uno mismo por uno mismo.

Argumentos a favor de la certeza de la autoconciencia. Se han presentado dos argumentos muy diferentes a favor de la certeza de la autoconciencia. Descartes es nuevamente uno de los defensores de dicho conocimiento y el otro es John Locke.

Descartes sostiene que el conocimiento de la propia existencia tiene una prioridad y una certeza epistemológicas. El conocimiento personal de la propia existencia goza de un privilegio epistemológico. Si bien uno puede dudar de todo lo que afirma saber, no puede dudar de su propia existencia, porque al dudar hay un "yo" que duda. Este tipo de prueba reflexiva sostiene que sólo los seres existentes pueden pensar y negar su existencia. Descartes sostenía que la autoconciencia era absolutamente indudable. Para él, este era el punto sobre el que debía construirse todo el resto del conocimiento.

John Locke también creía en la certeza del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, pero su planteamiento era muy distinto del de Descartes. Locke creía que percibimos ideas simples inmediatamente. Estas ideas no pueden existir en sí mismas y por sí mismas. Deben estar inherentes a algún *sustrato,* una "sustancia" que Locke define como "algo, no sabemos qué". Es esta sustancia en la que están inherentes las cualidades perceptibles. Entre estas sustancias se encuentra el yo. Nótese que la autoconciencia sólo se infiere en este argumento. Sin embargo, en un pasaje posterior Locke afirma que nuestro conocimiento de nosotros mismos no es inferencial. Dice que en cada acto mental (pensar, razonar) "somos conscientes de nuestro propio ser".

El argumento contra la certeza de la autoconciencia. Probablemente la objeción más clara a la certeza del autoconocimiento ha sido formulada por Gilbert Ryle. Su argumento hace más que simplemente negar la indubitabilidad de nuestro conocimiento sobre nosotros mismos; Ryle pretendía demostrar que no hay necesidad de postular un yo mental o un yo

sustancial. El argumento de Ryle trata sobre "la elusividad sistemática del yo", y procede en dos etapas.

Ryle sostenía que nunca podemos dar una descripción completa de nosotros mismos, porque el acto presente de describir siempre puede añadirse a la descripción y, por tanto, al conocimiento del yo. Por ejemplo, podemos darnos cuenta de que estamos moviendo las manos, podemos darnos cuenta de que estamos notando el movimiento de las manos, y así sucesivamente, indefinidamente. Siempre que decidimos detener una observación, siempre será posible otro orden de pensamiento. Cualquier pensamiento nuestro siempre puede convertirse en objeto de otro pensamiento nuestro. Por tanto, es lógicamente *imposible* dar nunca una descripción completa de nosotros mismos. Esta imposibilidad se *suma* a la imposibilidad debida a la ignorancia. Nunca podemos dar una descripción completa de nosotros mismos ni de ninguna otra persona porque no sabemos ni podemos recordar todo acerca de ellos.

El segundo paso del argumento de Ryle es aún más contundente. Según Ryle, el "algo más" del que filósofos como Descartes y Locke hablaban en la experiencia como el objeto o cosa que *tiene* experiencia es un fantasma. Es el resultado de haber sido engañados por la palabra "yo". Ryle sostenía que el "algo más" no es un "yo" o una sustancia mental que se deba inferir de nuestras experiencias. Más bien, el "algo más" es simplemente el resultado del hecho de que nosotros (por las razones lógicas expuestas anteriormente) nunca podemos dar una descripción completa de nosotros mismos.

En respuesta a la afirmación de Ryle, se pueden hacer dos breves observaciones. En primer lugar, se puede afirmar que no está del todo claro que filósofos como Descartes y Locke hayan sido *engañados* de la manera en que afirma Ryle. En segundo lugar, el hecho de que una descripción pueda o no contener una referencia a sí misma es una cuestión muy compleja. Es una pregunta difícil: ¿son todas las afirmaciones autorreferenciales lógicamente objetables? Podemos limitarnos a señalar esta cuestión aquí, ya que es demasiado compleja para resolverla en un texto introductorio.

Conocimiento lógico y matemático

La última posibilidad de conocimiento indudable se encuentra en el área de la lógica y las matemáticas.

El argumento a favor de la certeza del conocimiento lógico y matemático. Muchos filósofos modernos, aunque no todos, sostienen que tanto el conocimiento lógico como el matemático son indudables o absolutamente ciertos. Argumentan que esto es cierto respecto de todo mundo posible y que la negación de estas verdades lógicas o matemáticas implica una contradicción.

Objeciones a la certeza del conocimiento lógico y matemático. En este artículo no intentaremos dilucidar si la lógica y las matemáticas son disciplinas puramente formales. Sin embargo, examinaremos las objeciones a la certeza del conocimiento lógico y matemático.

Según los críticos, la razón de la verdad absoluta de las proposiciones lógicas es que no dicen nada acerca del mundo. Pueden aplicarse a la realidad (al menos para reconocer que la realidad no es contradictoria), pero no nos dicen nada positivo acerca de lo que ocurre en la realidad. Se sostiene que su verdad depende *únicamente de su forma.* La lógica nos dice qué es posible y qué es imposible, pero no qué es real.

John Stuart Mill dejó muy en claro que no estaba seguro de la verdad de las leyes de la lógica. Escribió que las leyes de la lógica son generalizaciones empíricas y, como tales, están sujetas a corrección. Sostuvo que el hecho de que no podamos concebir otro conjunto de leyes lógicas no implica que otro conjunto de leyes lógicas sea imposible.

Quine, filósofo contemporáneo, considera el conocimiento como una "red de creencias". Sostiene que en el centro de esa red se encuentran las creencias que sostenemos con mayor certeza, pero afirma que incluso éstas *podrían* abandonarse. Entre las creencias que se encuentran en el centro de esa red se encuentran las creencias sobre la lógica. Quine niega que existan creencias o afirmaciones puramente formales o analíticas que no puedan ser objeto de abandono o modificación. Dice que tendemos a mantener nuestra creencia en los asuntos que se encuentran en el centro de nuestra red porque cualquier cambio en esa área exigiría una revisión radical de nuestra imagen del mundo, y tendemos a resistirnos a ello tanto como sea posible.

Conclusión

Cabe señalar que, si bien los filósofos no están de acuerdo sobre la posibilidad y la naturaleza de la certeza para cualquier tipo particular de conocimiento, esto de ninguna manera socava nuestra pretensión de saber, a menos que uno haga de la certeza apodíctica una condición necesaria de todo conocimiento. El conocimiento humano es, al menos en algunos aspectos, falible o probable. Sólo Dios puede saberlo todo de manera necesaria e incorregible. Esto no significa que nosotros, como humanos, no tengamos un conocimiento indudable, aunque los buenos filósofos discreparán sobre su naturaleza y alcance.

Debemos relacionar nuestra presente discusión con varias cuestiones que son fundamentales para el cristianismo: el conocimiento de Dios, su comunicación a nosotros (particularmente tal como se revela en la Biblia), y nuestro conocimiento de la revelación de Dios y de sus grandes actos en la historia. ¿Es cierto, indudable o verdadero el conocimiento de Dios tal como se nos comunica en la Biblia? ¿O es una mezcla de verdad y error, conocimiento y opinión, con distintos grados de probabilidad?

Estamos firmemente convencidos de que el conocimiento de Dios, tal como se comunica en las Escrituras, es infalible (cierto, indudable y completamente verdadero). Pero, ¿cómo es esto posible, dadas las consideraciones que se han planteado en este capítulo? La respuesta se encuentra en ciertos atributos que la Biblia enseña que son parte de la naturaleza divina. Entre los atributos de Dios están la omnisciencia, la verdad, la bondad perfecta y la omnipotencia. Cada uno de estos atributos es crucial para el punto que estamos planteando. El conocimiento humano es probable y falible en parte porque nuestro conocimiento es parcial. A veces nos equivocamos simplemente porque ignoramos algún hecho o hechos relevantes. Tal no puede ser el caso con Dios porque Dios lo sabe *todo,* tanto lo real como lo posible (Sal. 139:1–6). Además, el conocimiento de Dios es verdadero. Es decir, *corresponde* a la realidad (Éx. 34:6 ; Núm. 23:19 ; Deut. 32:4). Por lo tanto, ni la ignorancia ni el error caracterizan el conocimiento de Dios.

Pero, ¿no es posible, como sugiere Descartes, que Dios sea un engañador? Tal vez Él conoce la verdad, pero nos la oculta intencionalmente. Tal vez llegamos a pensar que existe un mundo externo, otras mentes y virtud moral

cuando, de hecho, no existen tales cosas. Es aquí donde la enseñanza bíblica sobre la bondad perfecta de Dios es importante (Sal. 34:8 ; 119:68 ; 145:9 ; Mt. 19:17 ; Lc. 18:19). Este atributo del ser divino garantiza que Dios no nos engañará ni nos extraviará *intencionalmente* .

Sin embargo, debemos plantear una cuestión final con respecto a nuestro análisis de la Biblia. ¿No es posible que todo lo que hemos dicho sea verdad, pero que Dios sea incapaz de comunicar su conocimiento sin error, haciéndolo menos que cierto o indudable? Tal podría ser el caso si no fuera por el hecho de que la Escritura enseña que Dios también es omnipotente o todopoderoso (Mateo 28:18 ; Lucas 1:37 ; 18:27). Por lo tanto, si Dios posee la verdad, y si tiene la voluntad o motivación para comunicarla (ambos puntos que hemos demostrado anteriormente), entonces no puede carecer del poder para comunicarla a los hombres. Por lo tanto, parece claro que cualquier razón concebible para negar la indubitabilidad o infalibilidad de la revelación de Dios en la Biblia está resuelta.

Aunque la Biblia es infalible, nuestra comprensión y, por lo tanto, nuestro conocimiento de ella sólo es falible. (Por ejemplo, la mayoría de nosotros podemos recordar haber llegado a una comprensión más clara o modificada de un texto bíblico.) Aunque la evidencia de un acontecimiento tan central de la fe cristiana como la resurrección de Jesús es abrumadora, es posible (aunque altamente improbable) desde un punto de vista puramente empírico *que* la resurrección no haya ocurrido o que haya sido un engaño. Esto se debe simplemente a que la resurrección es un acontecimiento empírico o una cuestión de hecho, y su contradicción es posible. Esto también podría decirse de nuestra experiencia de la salvación: ¡quizás fue un engaño!

Varios apologistas y teólogos han señalado dos problemas importantes con este ataque a nuestro conocimiento de Dios y sus acciones. Primero, si bien no se puede alcanzar la certeza, Dios nos ordena que hagamos un compromiso total e incondicional de nuestra vida y fortuna con Él. La profundidad de nuestro compromiso claramente excede la evidencia que poseemos. Segundo, cuando los creyentes discuten asuntos de religión, es obvio que prefieren renunciar a su creencia en el hecho de que 1 + 1 = 2 o en la ley de no contradicción que a su creencia en la existencia y el amor de Dios. Una vez más, la fe de los creyentes no es proporcional a la evidencia.

Los apologistas y teólogos han argumentado que debemos distinguir entre certeza y certidumbre. La certeza ha sido el tema de este capítulo, y es en principio imposible cuando se trata de asuntos de experiencia, una parte de la cual es la resurrección y nuestra experiencia de la gracia salvadora. Sin embargo, la razón por la que Dios exige un compromiso total e incondicional y que el creyente se aferra tan tenazmente a su creencia en Dios y Su amor es que el creyente tiene *certeza* con respecto a estas creencias. La certeza es esa seguridad adicional dada al creyente por el testimonio *interno* del Espíritu Santo. El Espíritu de Dios da testimonio a nuestro espíritu de la verdad de los asuntos espirituales (1 Juan 3:20 ; 5 *:* 8-10).

Lecturas sugeridas

Ayer, AJ *Lenguaje, verdad y lógica*

Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*

Hume, David. *Una investigación sobre el entendimiento humano*

Husseri, Edmund. *Meditaciones cartesianas*

Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura,* prefacio

CAPÍTULO 9. ¿CÓMO PERCIBIMOS EL MUNDO EXTERIOR?

En este capítulo abordaremos un problema central del conocimiento perceptivo. La cuestión que se plantea es si lo que percibimos conserva su existencia y carácter independientemente de nosotros como perceptores. O, dicho de otro modo, ¿qué percibimos cuando percibimos? Existen tres posiciones bastante distintas sobre este tema: el realismo, el dualismo y el idealismo. En este capítulo analizaremos estos tres métodos de interpretación de la relación de los objetos con su conocedor.

Realismo

Hay al menos dos formas distintas y significativas de realismo que merecen atención individual: el realismo primitivo y el realismo del sentido común.

Realismo extremo o primitivo

Exposición. La forma más natural y sencilla de interpretar la relación entre sujeto y objeto es entender que todo objeto experimentado existe independientemente de cualquier observador. El realista diría que, así como tus pies pueden estar debajo del escritorio sin depender de esa relación para su existencia, también cualquier objeto puede ser conocido por ti (el sujeto) sin que lo afectes. Esta posición es la visión irreflexiva del hombre común y corriente. Por lo general, sólo después de una introducción a algunos problemas filosóficos uno comienza a cuestionar esta posición.

Evaluación. Hay al menos tres razones por las que la mayoría de los filósofos encuentran defectos en esta visión. En primer lugar, es prácticamente una experiencia universal equivocarse en algún momento en un juicio sobre una percepción. Tal vez usted vio una cuerda marrón en el suelo pero la confundió con una serpiente. Estaba seguro de que vio una serpiente, pero se equivocó. Este tipo de error es difícil de explicar si es cierto que estamos en contacto inmediato con los objetos y nuestra relación con ellos no los afecta. En segundo lugar, el objetivismo extremo o primitivo no tiene forma de explicar los objetos ilusorios o alucinados. Por ejemplo, supongamos que le parece ver

un elefante rosa bailando claqué en el techo. Obviamente, está equivocado, pero ¿cómo puede el realismo primitivo explicar la existencia del elefante rosa en su campo perceptivo? De hecho, el elefante rosa alucinado puede parecerle más "real" que un elefante genuino, que nunca ha visto. En tercer lugar, está claro que toda percepción de los objetos depende de factores del contexto visual. El realismo extremo no tiene esto en cuenta. Sin embargo, es un punto importante y se discutirá en detalle más adelante.

Realismo de sentido común.

Exposición. El realismo de sentido común, al menos inicialmente, parece moderar los problemas del realismo extremo y, sin embargo, evitar la artificialidad que uno percibe inmediatamente con el dualismo y el idealismo. El realismo de sentido común está de acuerdo con el realismo extremo o primitivo en que los objetos físicos son independientes o externos a la mente, aunque sean observables directa e inmediatamente por ella. Lo que distingue a las dos visiones es la comprensión que el realismo de sentido común tiene de lo irreal, lo ilusorio o lo alucinado. Tales percepciones son subjetivas y sus objetos ocurren exclusivamente dentro de la mente. Thomas Reid y GE Moore son sólo dos ejemplos de filósofos destacados que han mantenido posiciones de este tipo general.

Evaluación. El realismo de sentido común tiene la ventaja de resolver la segunda crítica que se le hace al realismo extremo o primitivo. Según el realismo de sentido común, los objetos ilusorios *no son* independientes y externos a la mente, sino que en cierto sentido son producto de ella.

Sin embargo, las demás críticas deben ser respondidas, aunque tengan menos fuerza contra el realismo del sentido común. Dado que los objetos físicos son externos a la mente y están en contacto directo con ella, ¿cómo podemos equivocarnos acerca de un objeto que es real? Además, una vez que el epistemólogo ha admitido que las ilusiones y las alucinaciones son internas y relativas al observador, ¿cómo puede negar que *toda* percepción tiene cierta relatividad con el observador?

Debido a que se han hecho tales críticas contra esta forma moderada de realismo, ha surgido el dualismo.

Dualismo

Distinguiremos dos tipos de dualismo, la percepción representativa o "teoría de la copia" del conocimiento y el fenomenalismo.

Percepción representativa

La forma más común de dualismo es, con diferencia, la "teoría de la copia" del conocimiento, que ha tenido defensores tan destacados como Descartes, Locke y Hume. Los empiristas más modernos han desarrollado una teoría del dualismo llamada "teoría de los datos sensoriales".

Exposición. Esta forma de dualismo reconoce dos órdenes de existencia distintos e independientes. En primer lugar, están las ideas, es decir, las impresiones o datos sensoriales que son los objetos inmediatos de la percepción; están presentes de manera directa e inmediata en nuestra conciencia. En segundo lugar, existe un mundo externo e independiente que inferimos *como* la causa de los datos sensoriales percibidos por nuestra conciencia.

Los dualistas epistemológicos han considerado la naturaleza de las ideas y sus causas de manera diferente. Algunos han sostenido que tanto las ideas como sus causas son materiales, mientras que otros han sostenido que ambas son mentales o inmateriales. La opinión más común ha sido la de que las ideas son mentales o psicológicas y sus causas son materiales. Sin embargo, algunos filósofos han pensado que las ideas son materiales y las causas inmateriales. La percepción representativa sostiene que la "cosa" que percibimos es numéricamente distinta de la causa de nuestra percepción.

Prevengamos una posible confusión. Estamos hablando de dualismo *epistemológico* , no de dualismo *metafísico* . El dualismo metafísico postula un dualismo psicofísico, o mente-cuerpo (véase el capítulo 12). El dualismo epistemológico *no* se ocupa de la relación de la mente con el cuerpo o de las ideas con los procesos cerebrales, sino simplemente de la relación que los datos de nuestra experiencia tienen con las supuestas causas de la misma.

Hay tres argumentos fundamentales a favor de esta forma de dualismo. En primer lugar, esta postura es capaz de abordar la ilusión y el error. En segundo lugar, el dualismo maneja convenientemente la relatividad

perceptiva. Y en tercer lugar, el dualismo puede distinguir y explicar la diferencia entre las llamadas cualidades primarias y secundarias.

Sin lugar a dudas, la razón más poderosa por la que los filósofos han adoptado el dualismo epistemológico es debido a un argumento filosófico contra el realismo llamado "el argumento de la ilusión". Todos podemos recordar haber estado conduciendo por una carretera en un día cálido, mirando hacia adelante a cierta distancia y viendo lo que parecía ser un charco de agua o un pequeño estanque en la carretera. Sin embargo, al acercarnos, descubrimos que no había agua en absoluto. Alguien que sostiene que estamos en contacto directo con los objetos de la percepción no es capaz de dar una explicación para la ilusión o el error perceptivo. Otro ejemplo de error perceptivo ocurre cuando sumergimos parcialmente un palo en el agua. Percibimos que el palo está *doblado,* pero al retirarlo descubrimos que está recto. Nuestras percepciones nos han engañado. Si fuera cierto que percibimos los objetos directamente, este fenómeno no ocurriría.

Una segunda línea de argumentación tiene que ver con la relatividad perceptiva. Si miramos una moneda de veinticinco centavos sobre una mesa directamente desde arriba, la moneda parece redonda. Pero si tomamos la moneda en la mano y elevamos un extremo unos cuarenta grados, ocurre algo curioso: la moneda ya no parece redonda, sino elíptica. Es la misma moneda que parecía redonda; ¿cómo podemos explicar el cambio de apariencia si estamos percibiendo el objeto directamente?

Un tercer argumento que se presenta en favor del dualismo no sería aceptado por todos los filósofos. Se trata de un argumento que parte de la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Un grupo de filósofos ha sostenido que los objetos físicos tienen dos tipos diferentes de cualidades o propiedades: las que son cuantitativas y las que no lo son. Las propiedades cuantitativas, o cualidades primarias, son el número, la posición, el tamaño, la forma, la duración, la movilidad y la masa (inercia). Otra forma de distinguir entre cualidades primarias y secundarias es darse cuenta de que las cualidades espaciales y temporales son cualidades primarias. Por otro lado, las propiedades no cuantitativas, o cualidades secundarias, son el color, el sonido, el olor, el gusto y la mayoría de las sensaciones táctiles.

Se dice que existen tres diferencias importantes entre los dos tipos de cualidades. Las propiedades primarias o cuantitativas forman una serie continua u homogénea. Cada cantidad puede determinarse con precisión por comparación con otras cualidades del mismo tipo. No ocurre lo mismo con las propiedades no cualitativas: son discontinuas, heterogéneas e inconmensurables. Por ejemplo, ¿cómo se puede comparar el verde con el azul? Además, si sólo se conocieran los colores azul y amarillo, sería imposible hacerle comprender la naturaleza del verde.

Una segunda diferencia entre las cualidades primarias y secundarias es que las propiedades cuantitativas de un objeto se conocen a través de varios sentidos, aunque generalmente estas cualidades se perciben mejor a través de la vista y el tacto. Por otro lado, las no cuantitativas se conocen a través de un solo sentido. Por ejemplo, el número se revela a través de los cinco sentidos, mientras que el color se conoce solo a través de la vista.

Finalmente, una tercera diferencia entre los dos tipos de cualidades es que las cualidades cuantitativas pueden demostrarse mediante la observación *directa* y también *indirectamente* a través de su efecto sobre otros objetos. Se sostiene, en cambio, que las propiedades no cuantitativas carecen de efectos comprobables y no pueden conocerse sin la observación directa. Por ejemplo, la forma de un objeto se puede discernir tanto mirándolo como observando la huella que deja en la arcilla. Por otra parte, el sabor de una fruta sólo se puede discernir en la boca del perceptor. No se puede registrar ni definir objetivamente.

Evaluación. La principal objeción a esta visión, incluso si se aceptan los argumentos a favor del dualismo, es que los argumentos presentados hasta ahora sólo respaldan la conclusión de que a veces no percibimos los objetos directamente (es decir, cuando estamos engañados o cuando está involucrada la relatividad perceptiva). Por lo tanto, es necesario ofrecer argumentos que extiendan el dualismo epistemológico a todas las instancias de percepción. Aquí tenemos tres argumentos auxiliares.

En primer lugar, se ha señalado que no existe una diferencia *intrínseca* entre las percepciones que tenemos que son verdaderas y las que son erróneas o ilusorias. Por ejemplo, el cuarto elíptico y el cuarto redondo parecen ser igualmente reales. Si percibimos algo diferente cuando

percibimos una ilusión, se argumenta, entonces deberíamos esperar que nuestras experiencias sean diferentes en cada caso. A partir de la naturaleza de nuestra experiencia deberíamos ser capaces de decir si es verdadera o ilusoria. Sin embargo, esto no es posible. Cualquier capacidad que poseamos para distinguir entre percepciones verídicas (verdaderas) e ilusorias depende del contexto o de la experiencia pasada.

En segundo lugar, se sostiene que estamos justificados en extender el dualismo a todos los casos. Por ejemplo, supongamos que vemos un silo a media milla de distancia. Desde esta distancia el silo parece *redondo.* Sin embargo, al acercarnos nos damos cuenta de que el silo tiene *ocho lados.* Sólo *parecía* redondo desde nuestra distancia original. Las percepciones originales, ahora *consideradas falsas,* y las percepciones posteriores, ahora *consideradas verdaderas,* forman una serie perfecta. No es como si las percepciones anteriores fueran oscuras y las posteriores fueran claras con el resplandor de la verdad, porque no hubo ruptura entre las percepciones que hicieron que el silo pareciera redondo y las que mostraron que era octogonal. No hubo cambio en ninguna condición excepto en la distancia. Como las percepciones verdaderas y engañosas pueden formar una serie continua, con respecto tanto a sus cualidades como a las condiciones en las que se reciben, podemos extender el dualismo a toda la percepción.

En tercer lugar, se ha observado que todas nuestras percepciones, tanto las que son verídicas como las que son engañosas, dependen en algún grado de condiciones eternas como la luz, y también del estado fisiológico y psicológico del perceptor. En los casos que son habitualmente engañosos o verídicos no somos propensos a notar la importancia de las condiciones externas. Pero estas condiciones sí influyen en la percepción. Por ejemplo, cuando miramos la página de un libro, suponemos que estamos viendo el libro como es "realmente". Sin embargo, debemos admitir que nuestra experiencia de la página de nuestro libro requiere algo más que la simple existencia de la página. Muchos otros factores intervienen en nuestra percepción de la página, como la cantidad de luz, la distancia a la que miramos el papel, el fondo o superficie contra la que se coloca el libro y el estado de nuestro sistema nervioso y de nuestros ojos. Si variamos estas condiciones, descubriremos que nuestra percepción también varía. Por ejemplo, si entrecerramos los ojos, la página se verá borrosa y no podremos leerla. Muchos filósofos han llegado a la conclusión de que, aunque nuestras percepciones no dependen totalmente de

las condiciones externas, estas condiciones sí afectan a nuestras percepciones. Por lo tanto, estamos justificados al afirmar que todos los casos de percepción exigen la introducción de alguna forma de dualismo epistemológico.

Incluso con estos tres argumentos auxiliares, se han hecho varias objeciones contra el dualismo. Si se afirma que siempre percibimos una idea, impresión o dato sensorial, ¿cómo podemos refutar —o verificar— tal afirmación? Parecería que necesitaríamos una perspectiva externa al proceso (el tipo de perspectiva que ninguno de nosotros puede tener) para determinar la verdad o falsedad de la posición dualista. De hecho, ningún hecho *empírico* contará ni a favor ni en contra de la posición. Por lo tanto, el dualismo no es una teoría empírica, capaz de ser probada o refutada a partir de la experiencia, sino, en el mejor de los casos, una teoría filosófica.

Pero lo más grave es la afirmación de que el dualismo o la percepción representativa parecen conducir al escepticismo. Si es verdad que hay dos reinos, uno de la mente con ideas y datos sensoriales y otro de un mundo externo con objetos y personas, entonces nuestras ideas serán verdaderas cuando copien la realidad y falsas cuando no lo hagan (o cuando sean copias distorsionadas). Pero ¿cómo podemos descubrir cuándo existe esta concordancia y cuándo no? Podemos juzgar si una fotografía es buena o mala comparándola con el objeto original. Pero ¿es esto posible con la percepción? Parecería requerir una perspectiva que ningún ser humano puede tener, una percepción fuera del círculo perceptivo. Por lo tanto, se sostiene que, en el mejor de los casos, debemos ser agnósticos sobre la naturaleza exacta del mundo “real”.

Los filósofos han buscado diversas formas de defender el dualismo contra esta acusación. Descartes afirmó que las ideas deben parecerse a sus causas u objetos porque Dios es un ser sumamente perfecto y, por lo tanto, no es un mentiroso. Otros filósofos han sostenido que al menos las cualidades primarias de los objetos externos se conocen a través de más de un sentido; un sentido puede corregir al otro y lo hace. Tomemos como ejemplo el palo parcialmente sumergido. A nuestra vista parece doblado en el agua, pero, aún sumergido, se *sentirá* recto al tacto. De esta manera, nuestro sentido del tacto corrige nuestro sentido de la vista. Otros filósofos sostienen que cualquier percepción ocurre en un contexto, y es este contexto y nuestra experiencia pasada lo que nos impide tomar las percepciones engañosas o ilusorias como

verídicas. Una vez que sacamos el palo del agua, ya no estamos engañados. Llegamos a saber que los palos sumergidos en el agua parecen doblados. Además, cuando aprendemos sobre la luz y las leyes de refracción a través de un medio, nos damos cuenta de por qué un palo parecerá doblado en el agua, aunque de hecho esté recto.

Existe otra objeción que se dirige particularmente contra el dualismo que distingue entre cualidades primarias y secundarias. Como hemos señalado, las cualidades primarias son cuantitativas, mientras que las secundarias no lo son. Pero si todas las causas físicas de la percepción son propiedades primarias, se sigue que las cualidades secundarias –y con ellas los objetos inmediatos de la percepción (ideas, datos sensoriales e impresiones)– deben pertenecer a un ámbito diferente del de las propiedades físicas. Así, lo que comenzó como una dualidad numérica entre los datos sensoriales y los objetos que inferimos de ellos se ha convertido de hecho en una teoría sobre la dualidad o diferencia *cualitativa* .

Como la objeción sólo tiene consecuencias para un pequeño grupo de filósofos contemporáneos, no nos detendremos en el problema. Baste decir que las dificultades pueden superarse simplemente devolviendo las llamadas cualidades secundarias al mundo físico. Por ejemplo, el color mismo y las distintas tonalidades de color podrían explicarse como distintas intensidades de ondas de luz reflejadas por los objetos. Así, nuestra percepción del color también tendría una causa física.

Otra objeción más se aplica a todas las formas de dualismo. En el centro de esta crítica está el hecho de que las causas físicas que supuestamente *causan* los datos sensoriales sólo pueden localizarse en el espacio y el tiempo de los propios datos sensoriales. Este es un punto importante. Supongamos que estamos percibiendo una mesa. Se argumenta que percibimos inmediatamente no la mesa, sino una impresión o datos sensoriales. Por lo tanto, *la impresión sensorial existe sólo como un estado de nuestra experiencia.* Además, no podría existir independientemente de nosotros. Sin embargo, a partir de la forma en que recibimos los datos sensoriales, nos damos cuenta de que son los efectos de causas externas. En este caso, llamaríamos a la causa la “mesa real”, para distinguirla de la mesa interna o percibida. Según la teoría, esta “mesa real”, como simple producto de la inferencia, es incapaz de ser

experimentada ya que estamos limitados a nuestros propios estados de experiencia.

He aquí el problema. Esta mesa inferida debe existir en un espacio distinto del espacio de la mesa percibida, puesto que la diferencia numérica requiere una diferencia de posición espacio-temporal. Pero ¿dónde puede estar este espacio "real"? El único espacio que podemos concebir *es* el espacio que *percibimos.* ¡Pero este es el espacio en el que habitan la mesa percibida y todas las impresiones sensoriales! Este espacio perceptual es demasiado interno y subjetivo para ser el hogar de mesas, sillas y caballos reales. Por lo tanto, uno debe buscar más allá un lugar de descanso adecuado para la "mesa real". La dificultad es que es imposible pensar o concebir un espacio que sea externo al espacio que se percibe. El espacio que se experimenta es el espacio en el que uno encuentra su cuerpo, la Tierra y el espacio en el que existen las estrellas más lejanas reveladas por el telescopio. Sin embargo, el dualista ha afirmado que este espacio percibido es el dominio de los datos sensoriales y, por lo tanto, no es bueno para que exista el mundo "real" inferido.

La misma dificultad se puede plantear en relación con la concepción dualista del tiempo: es imposible que exista un tiempo distinto del que se experimenta.

Fenomenalismo

"Fenomenalismo" es el nombre de una forma especial de dualismo que se originó en la filosofía de AJ Ayer.

Exposición. Ayer comienza presentando y evaluando el argumento de la ilusión. Reconoce claramente la importancia del argumento para la introducción de los datos sensoriales en la epistemología. Su evaluación del argumento es sumamente interesante. Ayer afirma que cuando el argumento se entiende como una afirmación empírica o como una cuestión de hecho, no es concluyente. Por ejemplo, cuando se examinan los argumentos secundarios dados para extender la necesidad de los datos sensoriales a *todas* las instancias de percepción, se ve que cada uno de los argumentos se basa en una premisa que está abierta a discusión. El primer argumento depende de la suposición de que, dado que las percepciones verdaderas y engañosas son percepciones de objetos de diferentes tipos, las percepciones deberían ser

cualitativamente distinguibles. El segundo argumento se basa en la premisa de que si las percepciones difirieran con respecto a sus cualidades y condiciones de ocurrencia, no podrían ordenarse en una serie continua. El tercer argumento afirma que las cosas materiales pueden existir y tener propiedades sin depender causalmente de algún observador.

Ayer sostiene que cada una de estas premisas cruciales está abierta a discusión. Además, las dos primeras premisas no están abiertas a ninguna prueba o refutación empírica. Ayer ofrece una sugerencia sorprendente. Admite que la introducción de datos sensoriales *como una cuestión de hecho* no puede justificarse. Sin embargo, propone la introducción de datos sensoriales *como una cuestión de lenguaje.* Ayer señala que es epistemológicamente más conveniente hablar sobre el mundo externo en un lenguaje *de datos sensoriales* que en un lenguaje *de objetos materiales*. Nótese que el fundamento de la justificación para la introducción de datos sensoriales ha pasado de una base empírica a una pragmática.

¿Cuáles son algunas de las ventajas que, según Ayer, hacen que un lenguaje así sea superior? (Esto es importante, ya que muchos filósofos podrían considerar que este tipo de discurso no sólo es inconveniente, sino también increíble). En primer lugar, puesto que las afirmaciones sobre los datos de los sentidos son afirmaciones sobre la forma en que las cosas *aparecen* o *parecen a un observador, tales afirmaciones son incorregibles o indubitables. Supongamos que usted dice que parece tener* una página en blanco y negro ante usted. Según Ayer, no puede estar equivocado sobre lo que parece ser el caso a menos que esté mintiendo, sea ignorante o utilice mal el lenguaje. Es cierto que, *de hecho, puede que* no haya ninguna página ante usted, pero no puede estar equivocado sobre lo que *parece* serlo. Como veremos, esta capacidad de lidiar con el error perceptivo se argumentará como una ventaja de la epistemología de Ayer. Por lo tanto, si el fenomenalismo es aceptable, ofrece ciertos fundamentos para el conocimiento. Son afirmaciones sobre datos de los sentidos.

En segundo lugar, la introducción del lenguaje de datos sensoriales deja abierta la cuestión de si existe un mundo externo y, en caso afirmativo, de qué tipo. Algunos filósofos han sostenido que el mundo es completamente material, mientras que otros han sostenido que la realidad es completamente inmaterial. Y otros han afirmado que el mundo es *a la vez* material e

inmaterial. La ventaja de hablar en un lenguaje de datos sensoriales es que toda la cuestión de la naturaleza y la existencia de un mundo externo independiente queda abierta. No se plantean cuestiones de forma meramente formal, como cuando, por ejemplo, apelamos al lenguaje en apoyo de objetos materiales, puesto que nuestro lenguaje es un *lenguaje de objetos materiales.* El lenguaje de datos sensoriales sólo nos informa sobre la forma en que aparecen los objetos.

En tercer lugar, cualquier oración del lenguaje de los datos sensoriales siempre será *verdadera* cuando una oración del lenguaje de los objetos materiales sea *verdadera.* En otras palabras, la oración "Me parece que hay un coche nuevo" siempre será verdadera cuando la afirmación "Hay un coche nuevo" sea verdadera. Por lo tanto, el lenguaje de los datos sensoriales siempre preservará *la verdad* del lenguaje de los objetos materiales.

La explicación del conocimiento de Ayer también puede explicar el error. Los enunciados en el lenguaje de los datos sensoriales pueden ser verdaderos incluso cuando las proposiciones correspondientes en el lenguaje de los objetos materiales resultan ser falsas. Por ejemplo, puede *parecer que* vemos un lago a una milla de la carretera, pero puede que en realidad no haya lago. Según la tesis de Ayer, no tenemos ningún problema con el error perceptual. Nos *pareció* ver un lago, y esto fue transmitido correctamente por el enunciado de los datos sensoriales. Por otro lado, como hemos dicho, en realidad no hay lago. Esto también se maneja sin dificultad negando la verdad de la oración del lenguaje de los objetos materiales.

Evaluación. Casi todas las críticas, y algunas más, que se pueden hacer a la concepción que llamamos dualismo se han hecho con igual fuerza contra el fenomenalismo. Se criticó al dualismo porque, en principio, estaba más allá de toda prueba o refutación y, por lo tanto, no era una teoría empírica. Ayer reconoce esto en su postura, pero en lugar de abandonarla, intenta convertir la crítica en una ventaja en lugar de una desventaja.

Esta medida puede ser aplaudida y criticada al mismo tiempo. Al menos antes, el dualismo había sido justificado como *algo empíricamente necesario.* Ahora algo interviene en nuestra percepción del mundo que es meramente una conveniencia lingüística. ¿Por qué alejarnos de esa manera de la realidad?

Por estas y otras razones, Ayer no tiene ahora, ni nunca tuvo, un gran número de seguidores para su forma de epistemología.

Antes de abandonar esta discusión, vale la pena señalar que, *en la práctica,* Ayer nos presenta una ontología que hace de los datos de los sentidos las entidades o constituyentes últimos de la realidad. Puesto que Ayer admite que su epistemología deja abiertas las cuestiones de la existencia y la naturaleza de la realidad, en términos prácticos nos quedamos con los datos de los sentidos, o, más precisamente, con *los enunciados de los datos de los sentidos,* como lo último real. En el mejor de los casos, esta consecuencia es novedosa, pero falsa a la luz de la historia de la filosofía.

Idealismo

Después de examinar el realismo y el dualismo y de haber planteado algunos de los problemas de cada una de estas posiciones, pasamos ahora a nuestra tercera alternativa: *el idealismo.*

En general, el idealismo puede definirse como la opinión de que los objetos, en particular los objetos materiales, no pueden existir independientemente de que se tenga conciencia de ellos. Por lo tanto, toda la realidad puede reducirse exclusivamente a seres conscientes y sus estados. Esta postura puede dividirse en una forma más débil y una forma más fuerte.

La forma más débil

El nombre que más se asocia al idealismo es el del obispo George Berkeley (1685-1753). Berkeley (pronunciado *Bark-lee)* fue, más o menos, contemporáneo de John Locke y David Hume.

Exposición. Las opiniones de Berkeley eran en realidad el resultado lógico de una serie de afirmaciones epistemológicas que eran ampliamente aceptadas en su época. Un buen número de epistemólogos habían admitido que el objeto percibido en la ilusión y el error perceptual es totalmente interno al perceptor. Además, la creencia de que los objetos inmediatos de la percepción son ideas, impresiones o datos sensoriales era ampliamente aceptada. John Locke había sostenido que *sólo* las cualidades primarias existen o son inherentes a los objetos mismos. Las cualidades secundarias, como el color, el olor, etc., son simplemente *poderes que* poseen los objetos para producir

ciertos efectos en los perceptores. Por lo tanto, la existencia real de estas propiedades secundarias se vuelve interna al perceptor.

Berkeley era lo bastante astuto para ver que si se podía argumentar a favor del carácter subjetivo de las cualidades secundarias, se podía argumentar de manera similar y paralela a favor de la naturaleza interna y subjetiva de las propiedades primarias. Lo que había comenzado como un mundo de datos o ideas sensoriales, por un lado, y sus causas físicas y objetivas, por el otro, ha quedado atrás. En su lugar hay un mundo en el que *todos* los hechos de la existencia se reducen a aquellos caracterizados totalmente por seres conscientes y sus estados o ideas. No hay un mundo o una realidad independientes fuera de la experiencia. Esto se resume en el famoso dicho de Berkeley: "Ser es ser percibido".

Lo que el dualista epistemológico llama un mundo inferido, independiente y externo de objetos materiales se reduce a un sistema subjetivo, dependiente e interno, con relaciones generalmente fijas y regulares entre estados específicos de conciencia. Tal vez se pregunte cómo la experiencia de los estados físicos se puede distinguir ahora de las experiencias subjetivas. La respuesta es que los llamados estados o experiencias "físicos" aparentemente pueden ser compartidos por varias mentes. Lo que distingue la experiencia de ver una secuoya gigante de la de ver un elefante rosa es que sólo un perceptor ve al elefante rosa. Cualquiera que cumpla ciertas condiciones compartirá *la* experiencia de la secuoya. Sin embargo, es importante señalar que Berkeley afirmó que la secuoya, así como el elefante rosa, no tienen existencia *fuera* de la experiencia consciente.

Si la existencia y la percepción están tan íntimamente relacionadas, la pregunta natural que surge es: ¿qué sucede cuando un objeto no es percibido? ¿Deja de existir? Según la explicación de Berkeley, ciertamente parecería dejar de existir. Sin embargo, Berkeley tenía una respuesta para este problema. Afirmaba que Dios, que nunca dormita ni duerme y que es omnisciente y omnipresente, percibe continuamente todos los objetos en todas partes. Si bien los objetos pueden carecer a veces de perceptores *humanos* , nunca carecen de un perceptor *divino* y, por lo tanto, la existencia continua está garantizada.

La razón principal por la que Berkeley defendía una visión tan improbable era la misma razón que llevó a sustituir el realismo por el dualismo. Los epistemólogos se dieron cuenta cada vez más de la dependencia de los objetos experimentados respecto del perceptor. Recordarán que los dualistas epistemológicos observaron que ciertas propiedades estaban "influenciadas" por los estados del perceptor y el contexto en el que se percibía el objeto. Berkeley simplemente aplicó esta relatividad también a las propiedades primarias o cuantitativas. Descubrió que la experiencia del hombre de las formas, tamaños, dureza, suavidad y peso de los objetos dependía tanto de las condiciones internas como de las cualidades secundarias. El argumento se puede plantear de la siguiente manera:

Todas las propiedades que son relativas son subjetivas.

Las propiedades primarias son propiedades relativas.

.'. Las propiedades primarias son subjetivas.

La lógica del argumento de Berkeley es inevitable, dada la verdad de las premisas. La premisa principal o primera debe ser aceptada por quienes sostienen la subjetividad de las cualidades secundarias debido a su carácter relativo. Berkeley demostró que las cualidades primarias también eran relativas. Por lo tanto, la conclusión de que tanto las cualidades primarias como las secundarias son subjetivas parece ineludible.

Evaluación. La primera e inmediata objeción (o reacción) a tal punto de vista es que reduce los árboles, las montañas y las locomotoras atronadoras a la misma materia inmaterial de la que están hechos los sueños, los elefantes rosas y los fantasmas. Seguramente, esto no puede ser verdad. Sin embargo, Berkeley tenía una respuesta preparada para esta objeción. Sostuvo que los estados mentales pueden dividirse en dos clases: la primera consiste en percepciones causadas por algo que está más allá de nosotros y la segunda contiene percepciones que existen en nuestras mentes y son causadas por ellas. La primera clase es "física" y constituye el orden de la naturaleza, mientras que la segunda clase es lo que Berkeley llama *psíquica* e incluye la posesión privada y exclusiva de cada yo. Las experiencias psíquicas carecen de la *regularidad* y *comunidad* de las ideas "físicas". Sin embargo, la única agencia causal de las ideas que conocemos es *la voluntad consciente* (nuestras ideas

psíquicas son el producto de nuestra voluntad consciente). Las ideas "físicas", por lo tanto, también deben ser el producto de una voluntad similar a la nuestra, solo que infinitamente más sabia y más poderosa. Por lo tanto, Berkeley afirma que Dios es la fuente de nuestras ideas de un mundo material, al que ignorantemente atribuimos existencia independiente de nuestra conciencia.

Para la mayoría de nosotros, esta respuesta es totalmente inadecuada. Contraria al sentido común y a la intuición universal de la raza humana. Incluso Hume (cuyas opiniones sobre la justificación racional de la existencia del mundo material dejaban algo que desear) se dio cuenta de que lo que él llamaba Naturaleza no nos había dejado a nosotros la tarea de decidir si el mundo exterior era real o no. Comprendemos de manera inmediata e intuitiva la necesidad de la realidad del mundo material.

La respuesta de Berkeley plantea otro problema para el teísta. La afirmación de Berkeley de que el origen del mundo "físico" está en la voluntad de Dios pero no tiene una existencia externa independiente parecería poner en duda la integridad de Dios. Parecería, al menos en la superficie, que Dios nos está engañando para que creamos que hay un mundo independiente cuando no lo hay. Berkeley podría responder que Dios no es responsable de nuestra conclusión errónea; lo somos nosotros. Decidimos que el mundo "físico" existe independientemente. Pero esto no es suficiente. Nuestras intuiciones y la evidencia parecen apuntar tan firmemente en la dirección de un mundo independiente, externo y material que es difícil ver cómo un Dios perfecto, honesto y amoroso podría abstenerse de advertirnos de nuestro error.

Si admitimos que los objetos inmediatos de la percepción son las ideas (esto no es en absoluto aceptado universalmente), entonces podemos preguntarnos acerca de sus causas u origen. Hay al menos dos posibilidades: objetos materiales independientes o un espíritu infinito. ¿Cuál de estas posibilidades parece más probable? Ciertamente, la primera es la más simple y la más probable. Además, por regla general, las causas se parecen a sus efectos.

Otra objeción al idealismo es su impracticabilidad. Si bien se puede sostener este tipo de teoría epistemológica, es ciertamente difícil *vivir* como

idealista. ¡Piense en lo que sucedería si usted comenzara a tratar a su esposa, esposo, madre o padre como simples mentes con ideas generadas por el espíritu infinito! No pasaría mucho tiempo antes de que se encontrara en serios problemas, y no solo filosóficos.

La forma más fuerte

Sorprendentemente, las opiniones de Berkeley no son la posición más extrema que uno podría adoptar con respecto a la existencia del mundo material.

Exposición. Berkeley y sus seguidores insistieron en que su doctrina sólo se aplicaba a los hechos individuales de la experiencia. Las leyes y relaciones que unen estos hechos o términos debían ser excluidas. Sin embargo, Immanuel Kant llevó el proceso de subjetivación de la existencia un paso más allá. Kant afirmó, al menos según algunas interpretaciones, que la forma y la relación de los llamados hechos de nuestra experiencia son producto de la mente. Sostuvo que nuestras intuiciones o sensaciones del mundo físico nos llegan *en el espacio,* y nuestra experiencia de reflexión o memoria ocurre *en el tiempo.* Además, nuestras representaciones (algo similares a las ideas) están relacionadas por ciertas reglas o categorías como la causalidad, la necesidad o la unidad. El espacio y el tiempo se denominan *formas de la intuición,* y la causalidad, la necesidad, la unidad y otras se denominan *categorías del entendimiento* (véanse las páginas 88-89). Estas formas y categorías son parte de lo que Kant llama psicología *trascendental* . Aunque no todos los filósofos han interpretado que Kant dice que estas formas y categorías son exclusivamente mentales, sí afirma que son principios por los que opera la mente y que no sabemos si se aplican a las cosas en sí (las cosas tal como son en realidad, independientemente de nuestra percepción de ellas). De hecho, hay filósofos que sostienen la opinión más firme de que estas formas y categorías *no se pueden* aplicar a las cosas tal como son.

Aún queda una última etapa. Los seguidores de Kant, en particular Johann Fichte (1762-1814), Georg Hegel (1770-1831), Friedrich von Schelling (1775-1854) y Arthur Schopenhauer (1788-1860), aunque diferían en los detalles, redujeron incluso el yo a la subjetividad. No sólo eran subjetivas las formas y las relaciones de la experiencia, sino que también se subjetivizó el *fundamento de* esas formas y relaciones, el yo individual.

El argumento a favor de esta postura es que las *diversas* experiencias de los seres finitos constituyen la experiencia de un "ser absoluto". Este ser absoluto es en sí mismo subjetivo por naturaleza. Aquí el movimiento incesante hacia la subjetividad y el hipersolipsismo es completo. Nada ha escapado a la espada de los idealistas.

Evaluación. Las mismas críticas que se hacen a la forma más débil del idealismo se aplican también aquí; el rango de aplicabilidad a la forma más fuerte es simplemente mayor. Tales afirmaciones ponen en tela de juicio la integridad de Dios, quien, al menos según la perspectiva idealista, parece estar engañándonos. Tales puntos de vista filosóficos son incapaces de ponerse en práctica en la vida real, como vimos en la página 147. Además, el solipsismo total de esta forma final de epistemología parecería destruir cualquier esperanza de que los humanos se comuniquen entre sí o transmitan conocimientos.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado tres puntos de vista sobre la naturaleza e independencia del mundo material y del sujeto que conoce. *El realismo* postula que estamos en contacto directo con un mundo externo, material e independiente. *El dualismo* afirma la existencia de dos reinos, uno de ideas, impresiones o datos sensoriales y otro de objetos materiales. La existencia del mundo material se infiere como la causa de nuestras ideas o datos sensoriales. *El idealismo* reduce todo "el mundo" al reino del sujeto o la subjetividad. En su forma más extrema, incluso el yo se asigna a este dominio.

Hemos demostrado que cada una de estas posiciones está abierta a algunas objeciones. El idealismo, debido a su naturaleza fuertemente contraintuitiva, nunca ha tenido un amplio apoyo. El dualismo, por otra parte, ha sido ampliamente defendido en el siglo XX, aunque actualmente está experimentando menos apoyo que en la primera mitad del siglo. Algunos filósofos han llegado a creer que el dualismo en realidad no es una teoría empírica capaz de ser probada o refutada. Además, tal punto de vista parece conducir al escepticismo o al idealismo. El escepticismo seguiría si *no pudiéramos* garantizar la relación entre el reino de las ideas y lo que se infiere, a saber, un mundo material. Parece lógicamente ineludible que el idealismo seguirá si se introduce el dualismo sobre la base de que podemos *distinguir*

entre propiedades primarias y secundarias de los objetos. El argumento que infiere la subjetividad de las cualidades secundarias a partir de su relatividad funciona igualmente bien para la subjetividad de las cualidades primarias y, en última instancia, la subjetividad de todas las cosas.

Por lo tanto, aunque somos conscientes de los problemas del realismo, seguimos sin estar convencidos de que alguna forma sofisticada de realismo sea incorrecta. Es la que mejor se ajusta a nuestro sentido común. Si bien los ateos y teístas que no aceptan la afirmación de que Dios es perfectamente bueno pueden ser escépticos sobre el argumento de que Dios no es un engañador, quienes sostienen la visión bíblica de Dios encuentran esta visión significativa. Descartes tenía razón: Dios no puede engañarnos y no nos engañará para que creamos que existe un mundo material e independiente si no es así.

Las objeciones contra el realismo no parecen insuperables, dado lo que sabemos sobre la fisiología, la psicología de la percepción y el funcionamiento del mundo material a través de las ciencias naturales, particularmente la física.

Lecturas sugeridas

Ayer, AJ *Los fundamentos empíricos del conocimiento*

Berkeley, George. *Los principios del conocimiento humano*

Descartes, René. *Meditaciones sobre la filosofía primera,* meditación 6

Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura*

Merleau-Ponty, M. *La fenomenología de la percepción*

Moore, GE “Prueba de un mundo externo”, en *Philosophical Papers*

CAPÍTULO 10. ¿CÓMO SE JUSTIFICAN LAS CREENCIAS?

Al llegar al final de la sección sobre epistemología, centraremos nuestra atención en *la justificación epistémica,* la forma en que justificamos nuestras afirmaciones de saber. Tradicionalmente (desde Platón en adelante) para que algo fuera conocido, al menos alguien tenía que creer en ello y esa creencia tenía que ser verdadera. Sin embargo, los filósofos se dieron cuenta de que la creencia y la verdad por sí solas no eran suficientes para el conocimiento. Había que añadir algo más. Como mínimo, tenía que haber evidencia, es decir, apoyo o justificación para sostener esa creencia. Los epistemólogos modernos hablan de esto como la *lógica* o *estructura* de la justificación epistémica.

Antes de pasar a analizar la estructura de la justificación, es esencial señalar que en los debates contemporáneos sobre epistemología existe cierta independencia entre los conceptos de verdad, conocimiento y justificación. La verdad y la justificación pueden considerarse conceptos diferentes en el sentido de que alguien puede estar justificado en creer en alguna proposición **p** , pero *p* puede, de hecho, ser falsa. De manera similar, alguien podría estar justificado en creer *en p,* y, sin embargo, podríamos negar que *conocía p,* ya que *p* es falsa. En otras palabras, la justificación es una condición necesaria para que una creencia sea verdadera y cuente como conocimiento, pero no es por sí sola una condición suficiente.

En términos generales, hay dos lógicas o estructuras alternativas de justificación epistémica: *el fundacionalismo* y *el coherentismo* o *contextualismo.*

Fundacionalismo

Hasta hace muy poco, la mayoría de los filósofos sostenían alguna forma de fundacionalismo, independientemente de que hablaran de su procedimiento de justificación epistémica en esos términos o no.

Definición y exposición

El fundacionalismo es la idea de que existe una estructura de conocimiento cuyos fundamentos, aunque sostienen a todo el resto, no necesitan ningún apoyo. La justificación epistémica, entonces, es piramidal. Las creencias o proposiciones del nivel más bajo se creen justificadamente sin apelar a ninguna otra razón y, por lo tanto, constituyen un fundamento para el conocimiento. Cada creencia o proposición en los niveles superiores se justifica sobre la base de proposiciones o creencias que se encuentran en niveles inferiores de la pirámide.

El fundacionalismo, por tanto, suele constar de dos afirmaciones: en primer lugar, existen creencias directamente justificadas y, en segundo lugar, cualquier persona tiene una cantidad suficiente de estas creencias como para construir pirámides justificativas coronadas por creencias *indirectamente* justificadas.

Creencias epistemológicamente básicas. Puede resultar útil examinar más de cerca cada uno de estos niveles. Las creencias o proposiciones epistemológicamente básicas constituyen el nivel más bajo de la pirámide de justificación. La característica más importante de estas creencias es que su justificación *no* se infiere (algunos filósofos incluso han argumentado que no se *pueden* inferir) de ninguna otra creencia o proposición. Por esta razón, se dice que su justificación es directa y constituyen conocimiento directo o inmediato. Otros filósofos las han llamado creencias "intrínsecamente aceptables", "justificadas prima facie" o "intrínsecamente creíbles". *En* cualquier caso, constituyen la base sobre la que se construye todo conocimiento. Algunos tomarían esto como análogo a los axiomas de un sistema geométrico. Son absolutamente primitivas.

Justificación mediata o indirecta. Se dice que todas las creencias que se apoyan en creencias epistemológicamente básicas están justificadas *mediata* o indirectamente. El conocimiento resultante se llama conocimiento *mediato* o indirecto. Ahora podemos explicar más claramente cómo se piensa que la justificación mediata está relacionada con las creencias justificadas inmediatamente. La idea es que, si bien algunas creencias pueden estar apoyadas por otras creencias justificadas mediatamente, si progresamos lo suficiente en la pirámide de justificación, tarde o temprano llegaremos a creencias justificadas directamente (creencias o proposiciones epistemológicamente básicas). La línea de descendencia en general no será

directa; por lo general, la creencia con la que comenzamos en el nivel superior se apoyará en varias creencias, cada una de las cuales a su vez estará apoyada por varias creencias. Por lo tanto, la imagen típica es la de múltiples ramificaciones a partir de la creencia original, muy similar a un árbol. Si damos la vuelta a la metáfora del "fundamento", podemos decir que cada creencia justificada mediata o indirectamente está en el origen de una estructura de árbol de ramificación más o menos múltiple que finalmente termina en una creencia o proposición justificada inmediata o directamente.

Relación entre creencias superiores e inferiores en la estructura piramidal. Expliquemos ahora lo que queremos decir cuando decimos que las creencias fundacionales *sustentan* las creencias mediatas. Estas creencias epistemológicamente básicas funcionan de dos maneras. Algunas creencias básicas sirven como razones lógicamente concluyentes para ciertas creencias no básicas. La conexión es analítica y conocida a priori. (Algunos filósofos han argumentado que la relación también podría ser a posteriori.) Sin afirmar que alguna de las siguientes afirmaciones sea una creencia básica, la relación es análoga a la relación entre la afirmación "Tom es soltero" y la afirmación "Tom es un hombre soltero".

En segundo lugar, ciertas creencias epistemológicamente básicas (las que se encuentran en los niveles inferiores de la pirámide) pueden funcionar como razones de una manera mucho más laxa y menos concluyente. Esas razones se denominan razones contingentes, lógicamente buenas o *prima facie* . Son *buenas* razones para algún conocimiento mediato, pero no *garantizan lógicamente ese conocimiento. Para algunos filósofos, las creencias sobre la apariencia o la sensación son epistemológicamente básicas. Si aceptamos* **eso** , entonces podemos entender la descripción que hace el filósofo contemporáneo Wilfred Sellars de la percepción del color rojo como epistemológicamente básica. Sellars diría: "Se me está apareciendo, rojo". Para Sellars, esta es una buena razón para pensar que hay algo rojo frente a él. Otras sensaciones lo convencen de que está mirando una manzana roja y madura. Sin embargo, nótese que "se me está apareciendo, rojo" no es una razón *lógicamente concluyente* para que un hombre piense que está viendo una manzana. Es posible que tenga la misma sensación si se somete a una cirugía cerebral y se estimula una determinada parte de su cerebro.

Apoyo al fundacionalismo

Los fundacionalistas suelen citar el *argumento de la regresión* en favor de su estructura de justificación epistémica. El argumento de la regresión intenta demostrar que las únicas alternativas al fundacionalismo son la justificación circular o la igualmente inaceptable regresión infinita de la justificación. Para volver a la idea del árbol de la justificación, sólo hay cuatro terminaciones concebibles para cualquier rama:

(a) Termina en una creencia inmediata y directamente justificada (una creencia epistemológicamente básica).

(b) Termina en una creencia injustificada.

(c) La creencia original se repite dentro de la cadena de justificación, de modo que la rama forma un bucle.

(d) La rama continúa infinitamente.

Es posible que en cualquier árbol una rama adopte una forma, mientras que otra rama adopte una forma diferente. Sin embargo, el argumento de la regresión supone que la justificación y, por lo tanto, el conocimiento solo son posibles si cada rama adopta la forma (a) mencionada anteriormente.

Examinemos un árbol en el que cada rama tiene la forma (a). Como cada rama termina en una creencia justificada inmediata o directamente, que en sí misma no necesita justificación, la regresión termina a lo largo de cada rama. Por lo tanto, la justificación se transfiere a lo largo de cada rama a esa creencia original.

Supongamos ahora que existe una rama de la forma (b). Se sostiene que con la forma (b) *ningún* elemento estará justificado. Nuestra creencia original solo estará justificada si la creencia que la sustenta está justificada. Sin embargo, en la forma (b), cuando llegamos al final de la rama, la creencia de la que dependen todas las demás creencias para su justificación es en sí misma injustificada. Por lo tanto, puesto que es injustificada, las creencias que sustenta son injustificadas.

[p 155] Con la forma (c) tenemos una cadena de justificación que forma un bucle cerrado. Aquí el problema es la circularidad. Para hacer nuestro ejemplo más comprensible, llamemos p a nuestra creencia original. *P* solo estará

justificada si *q* está justificada. *Q* estará justificada si *x* está justificada. Pero encontramos que *x* solo estará justificada si *p* está justificada. Así que, en última instancia, la creencia *p* solo está justificada si *p* está justificada. Este es un argumento viciosamente circular y plantea la cuestión.

Finalmente, la forma (d) anterior se ocupa de una rama sin término. No importa cuán lejos extendamos nuestra rama desde su punto de origen, encontramos que el último elemento es en sí mismo una creencia que está justificada mediata o indirectamente. Por lo tanto, no importa dónde examinemos esta estructura, encontramos que falta la condición necesaria para la justificación mediata (es decir, una creencia justificada directa o inmediatamente). Si no se cumple esta condición necesaria de justificación, cada creencia que se remonta al original es en sí misma injustificada.

La conclusión de este argumento de la regresión es algo así como esto: las creencias de nivel superior están justificadas si y sólo si cada creencia que las sustenta está justificada. Puesto que la justificación debe llegar a su fin, la estructura de cada creencia debe terminar en una creencia inmediatamente justificada. Si el fundamento no puede justificarse inmediata o directamente, entonces la estructura piramidal de la justificación se derrumba. Este argumento ha tenido un fuerte arraigo entre los epistemólogos a lo largo de la historia de la filosofía.

Críticas y objeciones

La estrategia reciente para atacar al fundacionalismo es afirmar que es un ideal imposible de alcanzar *o* que es en algún sentido incoherente.

1. *No existen enunciados incorregibles que puedan servir como proposiciones epistemológicamente básicas para el conocimiento perceptual.* Para entender esta crítica necesitamos repasar un poco la historia de la epistemología. Como dijimos en nuestra discusión sobre la indubitabilidad, algunos epistemólogos sostenían que para que cualquier afirmación cuente como conocimiento, debe ser indubitable o incorregible. Con el paso del tiempo, se consideró necesario que al menos las proposiciones básicas (fundamentos) fueran incorregibles. Esto aseguraría fundamentos infalibles para nuestro conocimiento. Hume sostuvo que cualquier conocimiento del mundo externo (lo que él llamó cuestiones de hecho) era, en principio, falible. Es decir, siempre sería

concebible que lo contradictorio pudiera ser verdadero. Pero incluso después de Hume algunos epistemólogos buscaron fundamentos infalibles. Ayer, por ejemplo, los buscó en los datos de los sentidos y Husserl en un análisis de la estructura de la conciencia. Sin embargo, la mayoría de los epistemólogos no quedaron convencidos por los intentos de Ayer y Husserl, ya que sostenían que las candidatas a proposiciones básicas infalibles acerca del mundo externo no eran conocimiento en absoluto o no eran incorregibles.

Las respuestas a esta crítica han sido de dos tipos. En primer lugar, se puede seguir sosteniendo que hay suficientes proposiciones básicas para construir una epistemología integral. En este caso, se estaría rechazando la crítica de Hume. En segundo lugar, se podría aceptar el análisis de Hume y suponer que no es necesario que todas las proposiciones epistemológicamente básicas sean incorregibles. Los filósofos suelen sostener que algunas creencias básicas son incorregibles (por ejemplo, las matemáticas y la lógica) y otras no (por ejemplo, el mundo externo). Así, el fundacionalista contemporáneo John Pollock divide las proposiciones epistemológicamente básicas en aquellas que son incorregibles y aquellas que están justificadas *prima facie* (éstas no son incorregibles). Otros filósofos llaman a esta última clase intrínsecamente aceptables o creíbles.

Por ejemplo, comenzamos con la presunción de la verdad de una creencia. En ausencia de cualquier razón para rechazar esta creencia justificada *prima facie* , estamos justificados en creerla. Esto no significa que tal creencia no pueda ser errónea o que no sea revisada. La aceptación *de* creencias justificadas prima facie es simplemente un reconocimiento de que (1) la justificación de hecho debe detenerse en algún lugar y (2) no todo conocimiento es capaz de tener fundamentos incorregibles. Pollock llama a cualquier creencia que funcione como una razón para rechazar una creencia justificada *prima facie un fracaso,* porque muestra que la creencia es errónea. Ambas respuestas de los fundacionalistas afirman que al menos una parte del conocimiento se basa en fundamentos indudables.

2. *No existen creencias directamente justificadas que puedan servir como proposiciones o creencias epistemológicamente básicas.* La segunda objeción guarda cierta similitud con la primera, pero es un ataque más serio al fundacionalismo. En respuesta a la primera crítica era posible aceptar la objeción y seguir manteniendo la postura (aunque esa no era la única manera

de defender el fundacionalismo). Por otra parte, esta segunda crítica está dirigida directamente a una de las afirmaciones centrales, la de que existen proposiciones inmediata o directamente justificadas.

La objeción es la siguiente: cualquier afirmación espontánea, observacional o introspectiva (por ejemplo, "se me está apareciendo, rojo"), no conlleva casi ninguna presunción de verdad cuando consideramos la afirmación en sí misma. Por lo general, aceptamos las afirmaciones como verdaderas debido a nuestra confianza en todo un conjunto de suposiciones de fondo. Entre estas suposiciones se incluyen la fiabilidad del observador, las condiciones en las que se hicieron las observaciones y el tipo de objetos sobre los que se hacen las afirmaciones. En resumen, según el argumento, la aceptación de cualquier afirmación depende (aunque no sea conscientemente) de estas condiciones y, por lo tanto, está determinada por la inferencia a partir de ellas. Por lo tanto, no hay creencias o proposiciones directamente justificadas.

Esta objeción parece incorrecta por varios motivos. Incluso si fuera cierta, sólo ataca el conocimiento del mundo externo. Aunque se reconoce que éste es una parte importante de nuestro conocimiento, hay otros tipos de fundacionalistas. Más concretamente, William Alston ha argumentado que esta objeción contiene una confusión. Alston dice que parece fundamentar la afirmación de que no hay creencias directamente justificadas, pero en realidad no es así. Si la examinamos con atención, vemos que la crítica no se dirige contra el observador que hace una afirmación introspectiva u observacional, sino contra nosotros por aceptar su afirmación. Es decir, hay un cambio sutil de la perspectiva de primera persona a la de tercera persona. Todo lo que nuestra segunda objeción demuestra es que tendríamos diferentes motivos para aceptar las afirmaciones del observador que para hacerlas nosotros mismos. Un observador podría perfectamente estar directamente justificado para aceptar una creencia, mientras que nosotros, en el mejor de los casos, estaríamos mediatamente justificados para creer en esa afirmación.

3. *El fundacionalismo conduce, en última instancia, a una regresión infinita o al dogmatismo.* Además, los oponentes argumentan que el fundacionalismo será culpable de una regresión infinita de justificaciones si decimos que debemos conocer los fundamentos sobre los que se justifican nuestras proposiciones básicas, ya que siempre será posible exigir que tengamos fundamentos para conocer los fundamentos, y así sucesivamente. Por otro lado, si no es

necesario conocer los fundamentos sobre los que se justifican nuestras proposiciones básicas, entonces terminamos en el dogmatismo. Un dogmático simplemente afirma, sin la posibilidad de razones justificativas, que los fundamentos (es decir, las proposiciones epistemológicamente básicas) están justificadas.

Sin embargo, hay dos respuestas a esta objeción. La primera es afirmar que existen creencias o proposiciones que se justifican por sí mismas y que constituyen los fundamentos del conocimiento.

William Alston sugiere una segunda respuesta, que insinúa John Pollock. Alston distingue entre dos tipos de fundacionalismo: el fundacionalismo *iterativo* y el fundacionalismo *simple* . Alston rechaza el fundacionalismo iterativo (repetitivo) porque conduce a una regresión infinita, tal como se le acusa. Por otra parte, sostiene que el fundacionalismo simple escapa a la acusación de regresión infinita *sin* caer en la trampa del dogmatismo. Evita la regresión infinita al fundamentar el conocimiento en proposiciones básicas inmediatamente justificadas sin exigir que sepamos que esas creencias fundamentales están justificadas. La razón de ser de tal medida es que la justificación debe detenerse en algún punto. Alston afirma que también se puede escapar de la acusación de dogmatismo. En la mayoría de los casos, nuestras creencias básicas no son cuestionadas, ya sea por alguna otra creencia o por la objeción de alguna otra persona. Por lo tanto, normalmente la cuestión del dogmatismo o la arbitrariedad no es un problema. Pollock parecería estar de acuerdo cuando dice que algunas proposiciones epistemológicamente básicas están justificadas *prima facie* . Una creencia está justificada hasta que se demuestre que no lo está.

Pero ¿qué pasa si una creencia básica *es* cuestionada de alguna manera? ¿Cómo podemos evitar el dogmatismo en este caso? Alston responde que, si bien es cierto que los fundacionalistas simples exigen que algunas creencias estén inmediatamente justificadas, la perspectiva reconoce que todas las creencias requieren alguna justificación mediata. En el caso de las creencias fundacionales, esta justificación mediata será algún principio epistémico válido que proporcione las condiciones para la justificación de una creencia, pero que no incluya el sostenimiento de otras creencias justificadas. El creyente estará inmediatamente justificado en sostener esa creencia porque

piensa que ese principio es válido y la creencia en cuestión cae dentro de ese principio.

Por ejemplo, supongamos que creemos que es un principio epistémico válido que las apariencias bajo una luz normal, percibidas por un observador fiable, son generalmente informadas correctamente. Entonces estaremos inmediatamente justificados en creer que vemos rojo si la luz es buena y somos observadores fiables. El punto de Alston es éste: las razones que tenemos para aceptar creencias inmediatamente justificadas son necesariamente diferentes de aquellas que tenemos para aceptar creencias mediatamente justificadas. Alston llama a las razones dadas para creencias inmediatamente justificadas "metarrazones"; tienen que ver con las razones para considerar una creencia como justificada. De esta manera se evita la acusación de dogmatismo.

Otra forma posible de responder a la acusación de dogmatismo, que nos acerca mucho a la primera respuesta, es simplemente señalar que la(s) premisa(s) básica(s) está(n) *justificada(s);* se *autojustifica(n*) porque es(son) evidentemente verdadera(s). Y es(son) evidentemente verdadera (s) porque cuando uno examina el **significado** del predicado encuentra que es el mismo que el significado del sujeto. Otros sostienen que algunas premisas se autojustifican porque no se las puede negar sin contradicción o inconsistencia.

4. *Las creencias fundamentales o epistemológicamente básicas no constituyen razones lógicamente necesarias para creer en proposiciones de nivel superior.* Esta objeción es muy parecida a nuestra primera crítica, que afirmaba que no existen creencias epistemológicamente básicas incorregibles o indudables. En este caso, el argumento es que las creencias epistemológicamente básicas, o las creencias que se encuentran en un nivel inferior de la estructura, no constituyen razones lógicamente concluyentes para sostener creencias que se encuentran en un nivel superior de la pirámide. En otras palabras, no garantizan la verdad de las creencias de nivel superior.

La respuesta a esta crítica puede adoptar uno de dos enfoques. En primer lugar, podemos atacar la crítica directamente afirmando que la objeción es falsa. En general, el problema se centra en nuestro conocimiento acerca del mundo externo. Por ejemplo, se sostiene que la creencia de que nos parece ver una casa no es una razón lógicamente concluyente para afirmar que existe una

casa. Podemos estar equivocados acerca de lo que creemos estar sintiendo. Sin embargo, se puede responder que hay razones lógicamente concluyentes en niveles inferiores de la estructura.

Una segunda respuesta es aceptar la afirmación de que no todas las razones que constituyen la justificación mediata son lógicamente concluyentes, pero al mismo tiempo afirmar que las razones lógicamente concluyentes no son necesarias en todos los casos. Se podría afirmar que todo lo que es necesario es que las razones sean *buenas* razones. Exigir que toda justificación sea lógicamente concluyente es exigir que todo nuestro conocimiento sea indudable. Como hemos visto, muchos filósofos modernos piensan que tal punto de vista es innecesario e imposible para ciertos tipos de conocimiento, en particular el conocimiento empírico (véase nuestro análisis en el capítulo 8).

5. *No existen suficientes creencias o proposiciones epistemológicamente básicas o inmediatamente justificadas para una epistemología integral.* Las críticas discutidas hasta este punto pueden responderse a favor del fundacionalismo, particularmente si uno está dispuesto a adoptar la postura más moderada. Estas dos objeciones finales, sin embargo, son menos decisivas a favor del fundacionalismo o de sus oponentes. La manera en que uno juzga la corrección y severidad de estas críticas determinará si uno es un fundacionalista epistemológico o un coherentista.

La posición puede resumirse de la siguiente manera. La estructura defendida por el fundacionalismo puede ser defendible. El fundacionalismo simple puede evitar tanto la regresión infinita como el dogmatismo. Puede haber creencias inmediatamente justificadas y creencias en niveles inferiores de la estructura epistémica que podrían servir como razones para creencias en niveles superiores de la estructura. *Pero* se sostiene que no hay suficientes creencias epistemológicamente básicas o inmediatamente justificadas que sirvan como fundamento para todo tipo de conocimiento. Por lo tanto, se afirma que el fundacionalismo falla como estructura integral para la justificación epistémica.

Para juzgar esta crítica habría que formular una epistemología para cada área del conocimiento (por ejemplo, matemáticas, lógica, ciencias naturales, historia, etc.) según un modelo fundacionalista y evaluar su eficacia. Tal tarea

excede las limitaciones de espacio de este capítulo. Sin embargo, John Pollock lo ha intentado en su libro *Conocimiento y justificación.* Sostiene que se pueden encontrar fundamentos suficientes.

6. *La carga teórica hace imposible la formulación de proposiciones básicas.* Esta crítica surge en gran medida de las ideas de filósofos de la ciencia como Thomas Kuhn y Paul Feyerabend, quienes han sostenido que no existe nada parecido a la pura experiencia o a los hechos con los que podamos contrastar nuestras creencias para ver si están justificadas o son verdaderas. Más bien, es *la teoría* (una imagen del mundo) la que opera en todos los niveles de la experiencia. Estos filósofos han sostenido que la teoría determina lo que se considerará un hecho; las teorías alternativas sobre el mundo producirán hechos diferentes.

La aplicación de esta tesis al fundacionalismo es la siguiente: el fundacionalismo *exige* que existan proposiciones básicas que estén justificadas directamente. Sin embargo, si la carga teórica es cierta, entonces parecería que *todas* nuestras creencias se ven afectadas por la teoría. Por lo tanto, la distinción entre los niveles inferiores y superiores de la pirámide se derrumba.

No todos los filósofos están de acuerdo con Kuhn y Feyerabend. Hay al menos dos maneras de responder a la crítica. En primer lugar, se puede rechazar esencialmente la afirmación, argumentando que hay hechos escuetos. Estos hechos escuetos no cambian, pero son susceptibles de *diferentes interpretaciones.* En segundo lugar, se puede negar la forma más radical del argumento, al tiempo que se acepta una forma más moderada. Se puede argumentar que la teoría está en funcionamiento en todos los niveles, pero que no conduce a hechos diferentes. De hecho, se puede negar lo que a veces se llama relativismo conceptual. Por el contrario, hay un mundo y, aunque puede haber teoría involucrada, cuanto más cerca esté una creencia de este mundo , menos cargada de teoría estará. Estas creencias o proposiciones menos cargadas de teoría son epistemológicamente anteriores y están justificadas de inmediato.

Coherentismo o contextualismo

La principal alternativa al fundacionalismo es *el coherentismo* o *contextualismo.* A veces, esta perspectiva también se denomina "teoría nebulosa de la justificación". Debemos señalar que existe una teoría coherente de *la justificación* y una teoría coherente de *la verdad. No* son lo mismo. Aquí estamos discutiendo la teoría coherente de la justificación.

Definición y exposición

El coherentismo es la creencia de que no existen creencias epistemológicamente previas o básicas y que "la justificación simplemente serpentea dentro y fuera de nuestra red de creencias, sin detenerse en ningún lugar". No hay, por así decirlo, ningún fundamento en la justificación. Mientras que el fundacionalismo suele concebirse como una estructura piramidal, el coherentismo se describe como una "red de creencias". Existe una relación mutua entre varias creencias, de modo que una respalda a otra mientras que la segunda y una tercera pueden respaldar a la primera.

En general, filósofos como Willard Quine han sostenido que las creencias más cercanas al centro de la red son abandonadas con mayor renuencia. La renuncia a las creencias cercanas al centro de la red conduce a cambios radicales en nuestra imagen del mundo. Supongamos que nuestra creencia en los objetos materiales está cerca del centro de la red, como sin duda lo está. Entonces, consideremos qué tipo de revisión de nuestra comprensión del mundo externo sería necesaria si rechazáramos los objetos físicos o materiales. Como no hay proposiciones epistemológicamente básicas, las creencias simplemente se justifican mediante otras creencias sin terminar en ningún lado. Este efecto de red ha llevado a algunos filósofos a llamar a este sistema de justificación epistémica la *teoría de la nebulosa.*

Apoyo

Gran parte del material utilizado en apoyo del coherentismo ya ha sido analizado en las objeciones al fundacionalismo. El apoyo al coherentismo es en cierto sentido de naturaleza negativa. Se sostiene que el fundacionalismo es un *ideal hermoso* pero *inalcanzable* en la práctica. El núcleo de la crítica es la afirmación de que no existen proposiciones básicas. Los coherentistas creen que no existen creencias justificadas de manera inmediata, o al menos no hay

suficientes. Además, la carga teórica impide la posibilidad de que tales creencias existan.

Un contextualista sostendrá que ninguna de las objeciones contra su punto de vista es tan grave como para ser decisiva y, puesto que cree que el fundacionalismo es un fracaso, esto es lo mejor que se puede hacer. Cree que hay que ser realista.

Críticas y objeciones

Existen al menos dos objeciones al coherentismo. La posibilidad de que uno se convierta en coherentista depende, en general, de su evaluación de la viabilidad del fundacionalismo y de la aceptabilidad de la respuesta del contextualista.

1. *La teoría coherentista de la justificación conduce a una regresión infinita.* Si no hay fundamentos o proposiciones básicas que se justifiquen inmediatamente, se sostiene, tenemos una regresión infinita de la justificación y, en última instancia, el fracaso de cualquier creencia en justificarse. Cuando hay dos alternativas, una de las cuales implica una regresión infinita, generalmente los filósofos aceptan la otra solución. En este caso, la teoría de la nebulosa amenaza con convertirse en una regresión infinita.

En respuesta a esta crítica, los coherentistas han argumentado que el problema no es tan grave como parece. No es necesario que para sostener una creencia se haya pasado explícitamente por todo el proceso de justificación. Todo lo que se necesita, según argumentan los coherentistas, es que si a alguien se le pide una razón para su creencia, pueda justificarla o dar una razón para ella. Por lo tanto, en la práctica nunca es necesario que uno se vea obligado a descender más de tres o cuatro pasos en la cadena de justificación. Si esto es así, entonces el temor a una regresión infinita es más teórico que real.

En respuesta, el fundacionalista sostiene que esto no tiene sentido. Hay que retroceder más de dos o tres eslabones de una larga cadena para explicar qué es lo que sostiene el eslabón inferior. De lo contrario, nunca se llega al "punto" que sostiene toda la cadena. La respuesta del coherentista es que considera que una explicación que no termina en una creencia inmediatamente justificada es tan aceptable como otra que sí lo hace. Además, cuestiona la

afirmación de que una regresión infinita es una amenaza, e incluso niega la imposibilidad de tal regresión.

2. *Una teoría de la coherencia nos separa del mundo.* Se ha argumentado que la teoría de la nebulosa de la justificación nos separa del mundo, ya que uno puede estar "justificado" en creer cualquier cosa. Todo lo que se requiere es un grupo de creencias suficientemente coherente, sin importar lo descabelladas que sean. Por ejemplo, supongamos que una persona rechaza todas las evidencias de sus sentidos. Todo lo que parece gordo dice que en realidad es flaco; todo lo que parece verde en realidad es rojo, y así sucesivamente. ¡Siempre que el conjunto de creencias resultante sea coherente, no habrá nada malo! Todo lo que se necesita para que esto funcione es la afirmación de que nuestros sentidos nos engañan *sistemáticamente.*

Si esta crítica es correcta, y algunos filósofos que defienden el coherentismo hablan como si lo fuera (por ejemplo, Quine habla de relativismo conceptual o de visiones radicalmente diferentes del mundo), ésta es una consecuencia difícil de aceptar para la mayoría. Sin embargo, debe notarse que algunos defensores de esta teoría de la justificación creen que no conduce a una falta de contacto con el mundo. Donald Davidson y Hilary Putnam han sostenido que si aceptamos la carga teórica de nuestras creencias, y la mayoría de los defensores del coherentismo lo hacen, entonces la teoría y el mundo se entremezclan; se interpenetran. Captamos el mundo a través de nuestra imagen o teoría sobre él. El relativismo que resultaría de estar desconectado del mundo ni siquiera es posible, ya que la teoría y la experiencia se interpenetran. Si esto es cierto, entonces el relativismo conceptual no puede hacerse coherente. De hecho, Davidson y Putnam han sostenido que el relativismo conceptual sólo es posible cuando se piensa que la teoría y el mundo son elementos distintos y divorciables, lo que hace posible mapeos alternativos de la teoría al mundo.

Conclusión

Hay epistemólogos cristianos que se sitúan en ambos lados de la cuestión de la justificación epistémica. En algún punto, tanto el fundacionalismo como el coherentismo se acercan. Si un fundacionalista acepta creencias básicas que no son incorregibles y razones que no son lógicamente concluyentes, y si un

coherentista acepta la visión de que las creencias que se encuentran en los extremos de la red están más alejadas de la experiencia, entonces las dos visiones tienen algunas similitudes importantes.

En conclusión, es apropiado mencionar que hay dos consecuencias de cualquier visión que un epistemólogo cristiano no puede aceptar: el relativismo o el agnosticismo acerca del mundo real. Las visiones que implican claramente cualquiera de estas dos cosas deben ser rechazadas.

Lecturas sugeridas

Alston, William P. "¿Se ha refutado el fundacionalismo?" *Philosophical Studies* 29 (mayo de 1976): 287–305

____. "Dos tipos de fundacionalismo", *The Journal of Philosophy* 85 (8 de abril de 1976): 165–85

Analítica previa de Aristóteles

Pollock, John. *Conocimiento y justificación*

Quine, Willard. "La epistemología naturalizada", en *Relatividad ontológica y otros ensayos*

Williams, Michael. *La creencia sin fundamento: un ensayo sobre las posibilidades de la epistemología*

CAPÍTULO 11. ¿REALIDAD UNA O MUCHAS?

Uno de los problemas más persistentes en filosofía es el de lo uno y lo múltiple. ¿La realidad es una o múltiple o ambas? Si la realidad es una, ¿cómo explicamos entonces su aparente multiplicidad? Si la realidad es realmente múltiple, ¿cómo explicamos entonces la aparente unicidad o unidad de la realidad? Por último, si la realidad es a la vez una *y* múltiple, ¿está el uno en lo múltiple o lo múltiple en el uno? En otras palabras, ¿qué es más básico: el uno o lo múltiple?

Monismo:

La realidad es una pero no muchas

El representante clásico del monismo en el mundo occidental es el filósofo griego Parménides. Un análisis de su argumento a favor de la unidad de toda la realidad ilustra la posición del monismo y esboza las alternativas básicas que se abren a quienes no están de acuerdo.

El argumento parmenídeo a favor del monismo

El argumento básico del monismo de Parménides se resume de la siguiente manera:

(1) La realidad es una o es múltiple.

(2) Si la realidad es múltiple, entonces las muchas cosas deben diferir entre sí.

(3) Pero sólo hay dos maneras en que las cosas pueden diferir: o por ser (algo) o por no ser (nada).

(4) Sin embargo, dos (o más) cosas no pueden diferir en nada, pues diferir en nada significa no diferir en absoluto.

(5) Tampoco pueden las cosas diferir en algo o en el ser, porque el ser es lo único que todas las cosas tienen en común, y las cosas no pueden diferir en el mismo respecto en que son las mismas.

(6) Por lo tanto, las cosas no pueden diferir en absoluto; todo es uno.

Ahora examinemos las premisas. La primera parece verdadera según el principio del tercero excluido, es decir, o bien uno o bien el otro opuesto es verdadero, sin término medio. La segunda parece verdadera por definición: si las cosas difieren, entonces debe haber una diferencia. La tercera parece verdadera según el principio del tercero excluido. La cuarta parece verdadera por definición, porque "no hay diferencia" parece ser simplemente otra manera de decir "no difieren en nada". Finalmente, la quinta parece sólida, porque ¿cómo pueden las cosas *diferir* en el mismo aspecto en que son *iguales* (es decir, no son diferentes)? La conclusión sexta se desprende lógicamente de estas premisas.

Quien quiera evitar la conclusión del monismo (que toda la realidad es una) debe objetar alguna de las premisas 1 a 5. Más precisamente, el dilema para los no monistas (pluralistas) es mostrar cómo las cosas pueden diferir ya sea por ser (lo que es) o por no ser (lo que no es). De hecho, las posiciones adoptadas por los pluralistas después de Parménides siguen estas dos líneas. Pero antes de examinar estas opiniones pluralistas, debemos examinar primero la opinión de Zenón, el famoso discípulo de Parménides. Zenón trató de demostrar el monismo de su maestro mediante paradojas.

Las pruebas paradójicas de Zenón

El argumento básico de Zenón es más o menos así:

(1) Si asumimos que la realidad es múltiple, entonces se siguen consecuencias absurdas o imposibles.

(2) El absurdo es signo de falsedad.

(3) Por lo tanto, es falso que la realidad sea múltiple.

(4) Por tanto, la realidad debe ser una.

Este tipo de argumento se conoce como *reductio ad absurdum.* Veamos un par de ejemplos de Zenón de este tipo de argumento en favor del monismo.

En primer lugar, si la realidad es múltiple, entonces puede dividirse. Pero si un espacio entre A y B puede dividirse en dos, entonces también puede dividirse en dos ese medio espacio, y luego *ese* medio espacio, en dos, y así hasta el infinito. Pero no hay un espacio infinito entre A y B, sino sólo un espacio finito. Por lo tanto, llegamos a la absurda conclusión de que el espacio es infinito *y* finito al mismo tiempo.

Además, Zenón argumentó que, por la misma razón, Aquiles nunca podría atrapar una tortuga, pues para alcanzarla, Aquiles debe alcanzarla primero hasta la mitad del camino. Y antes de poder alcanzarla hasta la mitad, Aquiles debe alcanzar la mitad de la mitad, y así sucesivamente, infinitamente. Sin embargo, no se puede recorrer una cantidad infinita de espacio (al menos, no en una cantidad finita de tiempo). Por lo tanto, Aquiles nunca atrapará a la tortuga.

El mismo tipo de argumento se puede aplicar a todo lo que es múltiple, ya que todo lo que es divisible está sujeto a tal reducción. Como la única conclusión no absurda que queda es que toda la realidad es una, todas las personas racionales deberían volverse monistas. Así dice el argumento de Zenón.

Una respuesta al monismo

Los filósofos han rechazado las paradojas de Zenón por varias razones. En primer lugar, no hay que suponer, como hace Zenón, que (toda) la realidad es *matemáticamente* divisible. Tal vez sólo una parte de la realidad sea matemáticamente divisible, o tal vez la realidad no sea *infinitamente* divisible. Tal vez exista un punto en el que una línea o un espacio ya no se puedan dividir. Este último, minúsculo e indivisible elemento de la realidad es lo que los atomistas denominaban átomo *(* literalmente, "indivisible").

Existen contraejemplos de la opinión de Zenón. En las matemáticas modernas, un punto no tiene dimensión, pero una cantidad infinita de puntos sin dimensión forman una línea, que tiene dimensión. Si Zenón estuviera en lo cierto, esto no podría ser así, ya que, según su opinión, cada pequeña parte de una línea tendría que tener dimensión (y, además, divisibilidad).

El argumento de Pannenides ha sido atacado de dos maneras. En primer lugar, algunos sostienen que las cosas pueden diferir en su "no ser", lo que, no obstante, es una diferencia real. En segundo lugar, otros insisten en que las cosas pueden diferir en su "ser" y, aun así, ser genuinamente diferentes. En tercer lugar, tal vez la manera más fácil de criticar a Parménides es señalar que su premisa número 5 da por sentado el problema. Dice que "las cosas no pueden diferir en el mismo aspecto en que son lo *mismo".* Pero esto supone que son lo "mismo" (o uno) para demostrar que son uno, lo que supone un razonamiento en círculo.

Dirijamos nuestra atención a las cuatro alternativas pluralistas básicas al monismo.

Pluralismo:

La realidad es múltiple

En respuesta al argumento de Parménides, los filósofos posteriores a él adoptaron una de cuatro posiciones básicas. Dos grupos afirmaron que la realidad se diferencia por el "no ser" (atomistas y platónicos) y dos insistieron en que la realidad se diferencia por el "ser" (aristotélicos y tomistas).

Atomismo: Las cosas se diferencian por su no existencia absoluta

Los atomistas, como Demócrito y Leucipo, afirmaban que la realidad está constituida por átomos innumerables e indivisibles que, juntos, llenan el vacío del espacio. Además de diferir en tamaño y forma, los átomos difieren en el *espacio.* Es decir, cada átomo ocupa un espacio diferente en el Vacío. El Vacío es cualquier recipiente vacío; literalmente, no es nada. Por lo tanto, la forma básica en que una cosa (átomo) se diferencia de otra es por la nada o el no ser.

El vacío en sí no es absolutamente nada, es puro vacío. Y, sin embargo, al ocupar lugares diferentes en ese espacio vacío, cada cosa (átomo) del universo es realmente diferente de las demás. Así que la solución atomista al dilema de Parménides fue afirmar que las cosas, en efecto, se diferencian por la nada o por el no ser, por el no ser absoluto.

Los filósofos han señalado una serie de críticas al atomismo. En primer lugar, los atomistas no responden realmente al desafío de Parménides de que

no diferir en *absolutamente nada* es no diferir en absoluto. En segundo lugar, la mayoría de los pensadores modernos rechazan el concepto atomista del espacio como *contenedor.* Más bien, el espacio se considera como una relación. Por último, los átomos, que alguna vez se creyeron que eran partículas duras e indivisibles de realidad, han sido divididas y "ablandadas" para convertirse en energía por la ciencia moderna.

Algunos filósofos pluralistas modernos piensan en las unidades últimas de la realidad como "mónadas" (como hizo Leibniz), que son una especie de "átomo" cualitativo. Otros hablan de "objetos eternos" (como hizo Whitehead), que son cualidades inmutables y potenciales que pueden "ingresar" en el mundo real y cambiante. Estas revisiones del atomismo antiguo indican un rechazo de la solución atomista al problema de lo uno y lo múltiple. Sin embargo, los pluralistas modernos no escapan a la lógica del dilema de Parménides: ¿cómo pueden estas unidades de realidad (actuales o potenciales) realmente diferir en ser o en no ser? A menos que haya una diferencia real en el ser, entonces Parménides gana: todo es uno.

Platonismo: las cosas se diferencian por su relativo no ser

Platón da una respuesta algo diferente a Parménides. Habla de un "receptáculo" en el que está contenida la mezcla de todas las cosas (esto es el análogo del Vacío del atomista). Sin embargo, más tarde también utilizó el principio de "otredad" para distinguir una cosa de otra. Esto se ha llamado diferenciación por no ser relativo, porque afirma que toda determinación es por negación. Por ejemplo, definimos o identificamos el lápiz mostrando que *no es* la mesa, ni el suelo, ni todo lo demás. Esto no significa que no haya nada más, sino simplemente que el lápiz no es todo lo demás. Por lo tanto, esto se llama el principio de no ser *relativo* , ya que en relación con todo lo demás el lápiz no es todo lo demás. Toda diferenciación es por negación. Un escultor "diferencia" la estatua de la piedra cincelando (negando) todo lo que no es la estatua. De esta misma manera, sugirió Platón, todo en el mundo real (es decir, el mundo de las Ideas o las Formas) puede diferenciarse de todo lo demás.

Hay varias formas de criticar esta solución. En primer lugar, Parménides preguntaría cómo la diferenciación por no ser (relativa o no) puede ser una diferencia *real* . Si el ser es lo que es real, entonces el no ser sería lo que no es

real. Por lo tanto, si las cosas difirieran solo por no ser, no habría ninguna diferencia real entre ellas. En segundo lugar, otros filósofos preguntarían cómo *toda* determinación puede ser por negación. ¿Cómo sabría el escultor cuándo dejar de cincelar la piedra a menos que primero tuviera alguna idea positiva de lo que iba a ser la estatua? Finalmente, si toda determinación (y diferenciación) fuera por negación, entonces se necesitarían un número infinito de negaciones (de todo lo demás en el universo) para conocer la identidad de algo. Pero esto es imposible para una mente finita.

Aristóteles: Las cosas difieren en su ser (lo cual es simple)

Después de Platón, la siguiente respuesta más importante a Parménides fue la del alumno más famoso de Platón, Aristóteles. Para Aristóteles, los elementos últimos de la realidad en el universo no eran los átomos (como para Demócrito) o las Formas ideales (como para Platón), sino los Motores Inmóviles (dioses). Había cuarenta y siete o cincuenta y cinco de estos Seres Simples, dependiendo de qué astrónomo estuviera en lo cierto (cada Motor movía una esfera diferente de los cielos). Estos seres eran simples (no compuestos de forma ni materia) o formas puras del Ser. Cada uno era un ser simple en sí mismo y, sin embargo, se diferenciaba de los demás, que también eran seres. Literalmente se diferenciaban en *el ser,* ya que estaban más allá del espacio y movían todo en el espacio. Todas las formas del mundo material se diferenciaban en su materia (y espacio), pero las Formas puras (dioses) no tenían materia, por lo que se diferenciaban en su propio ser. Cada uno era un ser no compuesto y, como tal, se diferenciaba del resto.

Se pueden mencionar varias críticas. En primer lugar, el propio Aristóteles (o un editor posterior de su *Metafísica,* libro 12) señaló un problema grave: en un universo con múltiples dioses no habría unidad. De hecho, no sería un *universo* , ya que cada Ser (Motor Inmóvil) opera en su propia esfera separada, sin coordinación con los demás y sin supervisión de un Ser superior. En segundo lugar, Aristóteles no responde realmente al problema de Parménides de cómo las cosas pueden diferir en su ser mismo si no hay una diferencia real en su ser, ya que cada uno es un ser *simple* . Si cada Ser es el mismo en su ser con los demás, entonces no habría diferencia entre ellos.

Santo Tomás de Aquino: Las cosas difieren en su ser (que es compuesto)

Aquino hizo una contribución única al problema de lo uno y lo múltiple. Sostuvo que en el ser mismo hay *tanto* unidad como diversidad. Aristóteles pensaba que el ser es simple; Aquino pensaba que el ser finito es compuesto o complejo. Para Aquino, el ser finito se compone de actualidad y potencialidad. Puede haber diferentes tipos de seres, dependiendo de su potencialidad. Algunos seres (como los hombres) tienen el potencial de ser racionales; otros (como los tomates) no. Estos diferentes potenciales son *reales.* Por ejemplo, hay diferencias reales entre los potenciales de una bellota, un mono y un Albert Einstein. Los potenciales marcan una diferencia, sostenía Aquino, en el tipo de cosa que es un ser.

La respuesta de Aquino a Parménides, entonces, fue doble. Primero, según Aquino, Parménides da por *sentado* que el ser es una idea unívoca. Si se entiende que el ser significa *exactamente lo mismo,* ¿no se termina necesariamente en el monismo? Segundo, si uno entiende que el ser es análogo (similar), entonces puede haber muchos seres diferentes que comparten el ser. La doctrina de la analogía del ser, tal como la utiliza Aquino, muestra cómo las cosas pueden ser muchas en su ser (puede haber muchos seres diferentes) ya que tienen diferentes potenciales.

Hay unidad en el ser, ya que para Tomás de Aquino sólo una cosa *es* Ser (Dios); todo lo demás *tiene* ser con diferentes potencialidades. Dios es pura actualidad; todo otro ser tiene potencialidad en su ser. Por lo tanto, la actualidad de todo ser finito es análoga a la actualidad de Dios, ya que tiene actualidad y Él es actualidad. Sin embargo, los seres finitos tienen potencialidad en su ser y Dios no.

Aparentemente, Aquino dio una respuesta cristiana adecuada al nivel en que se planteaba el problema, es decir, al nivel del ser. En resumen, uno debe (1) aceptar algún tipo de analogía del ser, (2) aceptar el monismo, o (3) sacar el problema de la categoría del ser y plantearlo en otros términos. Esta última alternativa fue adoptada por Plotino.

Plotino:

La unidad va más allá del ser

Para el panteísta Plotino, hay algo más último que el ser: la *unidad.* Dios es el Uno que va más allá de todo ser, conocimiento y conciencia. Del Uno fluye

(emana) toda multiplicidad, del mismo modo que muchos radios fluyen del centro único de un círculo. Por lo tanto, lo múltiple está en lo múltiple, en contraste con el pluralismo que sostiene que lo múltiple está en lo múltiple.

Toda multiplicidad *y todo ser* fluye de la unidad última. De hecho, hay *grados de* ser, dependiendo del grado de unidad que tenga un ser. Plotino llamó Mente *(Nous) al más unificado de todos los seres,* y debajo de la Mente en la gran cadena del ser está el Alma (o Alma del Mundo). El último eslabón en la base de la cadena del ser es la materia. Plotino consideraba que la materia era lo más malo, porque es lo más múltiple. El mal, entonces, es una emanación necesaria del Uno (Dios) que está más allá de todo bien y mal;

La respuesta de Plotino a Parménides es doble. En primer lugar, la unidad, no el ser, es la categoría última del universo. Por lo tanto, no hay diferencia entre ser y no ser en el nivel más alto; el Uno es absolutamente simple. En segundo lugar, en el nivel del ser, las cosas difieren por su *grado de unidad;* algunas cosas tienen más unidad en el ser que otras.

Los filósofos tienen varias objeciones a las ideas de Plotino. En primer lugar, Plotino no responde realmente al problema. No muestra cómo puede haber tanto unidad como multiplicidad *en* el ser simplemente llevando el problema *más allá del* ser hasta el Uno (o Unidad). En segundo lugar, los críticos afirman que el Uno de Plotino debe tener estatus de realidad. Y si el ser es lo que es real, entonces el Uno no está realmente más allá del ser. En tercer lugar, muchos filósofos se oponen a hablar de "cantidades" o "grados" del ser, como si el ser fuera cuantificable. Los objetos pueden tener diferentes grados de propiedades o perfecciones, pero *el ser* no es una propiedad y, por lo tanto, no viene en cantidades. El ser es una representación de un conjunto dado de propiedades. Finalmente, ¿cómo puede el Uno ir más allá de todo pensamiento (y de la ley de no contradicción) cuando cada pensamiento que el monista tiene sobre el Uno está sujeto a la ley de no contradicción?

La Trinidad Cristiana:

Un modelo para lo Uno y lo Múltiple

Algunos cristianos han sugerido que la solución al viejo problema del uno y lo múltiple es la creencia cristiana ortodoxa de que hay tres personas en un solo Dios. Aquí hay tanto pluralidad (de personas) como unidad de esencia.

Elaboración del modelo trinitario

Desde al menos la época de Agustín, los cristianos han visto un gran valor explicativo en el modelo trinitario. Una serie de preguntas inquietantes encuentran respuesta inmediata en el concepto cristiano de una triunidad de personas en una sola Deidad. Las preguntas: "¿Estaba Dios solo antes de crear el mundo?" y "¿Qué hizo antes de crear?" encuentran respuesta inmediata en el concepto de la Trinidad. Para el trinitario, Dios estaba en perfecta, eterna e ininterrumpida comunión consigo mismo antes de la creación. No necesitaba *a* nadie externo a Él con quien comunicarse. ¿Por qué, entonces, creó Dios a los hombres, si no fue para tener comunión? El trinitario puede responder: porque Dios *quería* compartir su amor (y ser amado); no porque lo necesitara
.

Estas respuestas surgen naturalmente de la doctrina de la Trinidad, pero ¿ayudan a resolver el problema ontológico de lo uno y lo múltiple? Algunos evangélicos parecen pensar que sí. Insisten en que la tri-unidad de Dios muestra que en el nivel más último de la realidad del universo (es decir, el nivel de Dios), la unidad y la diversidad son realidades igualmente fundamentales. La unidad en Dios no es más fundamental que la pluralidad, y la pluralidad no es más básica que la unidad. Dios es igualmente una unidad en la pluralidad y una pluralidad en la unidad.

En este sentido, para el trinitario tanto el pluralismo como incluso el monismo modificado (como Plotino) son erróneos. Los pluralistas sostienen que la realidad es principalmente múltiple y sólo secundariamente una. Los monistas, por otro lado, insisten en que la realidad es fundamentalmente una y sólo múltiple en un sentido secundario. A menudo los monistas dirán que la realidad última es una en realidad y múltiple en potencia. En este sentido, para un monista lo múltiple tiene su raíz en lo uno, mientras que para el pluralista lo uno se fundamenta en lo múltiple. En resumen, monistas y pluralistas difieren en lo que es más fundamental: lo uno o lo múltiple. Sin embargo, algunos trinitarios sostienen que en la Deidad la unidad y la multiplicidad son *igualmente* fundamentales.

Evaluación de la solución trinitaria

En primer lugar, parece correcto insistir en que la unidad y la pluralidad son igualmente fundamentales para la comprensión cristiana ortodoxa de la Trinidad. Se deben evitar dos extremos. Dios no es *básicamente* tres personas conectadas sólo por un vínculo interpersonal de comunión. Esto significaría que la naturaleza o esencia única de Dios se debilitaría a una mera conexión relacional entre las tres personas individuales. Este extremo conduce al triteísmo, una forma de politeísmo. El otro extremo es considerar a Dios fundamentalmente uno en esencia y que las personas son, en el mejor de los casos, sólo diferentes manifestaciones o modos de esa esencia única. Este extremo conduce al modalismo o unitarismo. Es esencial para la enseñanza cristiana ortodoxa sobre la Trinidad considerar a Dios como fundamental y eternamente tres y uno, así como tres en uno y uno en tres.

Si se acepta la explicación anterior de la naturaleza fundamental tanto de la unidad como de la pluralidad en Dios, aún queda la pregunta de si esto resuelve el antiguo problema de Parménides sobre cómo las cosas pueden diferir en su *ser mismo.* La respuesta parece ser que la doctrina cristiana de la Trinidad *no* resuelve este problema de cómo puede haber muchos seres, ya que no hay muchos seres en la Trinidad. Dios tiene un solo ser; la creencia de que hay muchos seres en Dios es triteísmo, que no es la doctrina ortodoxa de la Trinidad.

La Biblia enseña que Dios es uno en su ser o esencia, pero tres en **su** persona. Atribuir personalidad a la esencia de Dios o atribuir esencia a la personalidad de Dios es confundir las dos categorías. En Dios, ambas son distintas, pero no separadas (o separables). Si esto es así, el hecho de que haya tres *personas* en Dios no servirá de nada para explicar cómo puede haber muchos *seres* en el universo. Para encontrar una solución al problema de lo uno y lo múltiple *en el nivel del ser,* nos vemos obligados a recurrir de nuevo a las alternativas que plantea el dilema parmenídeo.

Conclusión

El monismo en sentido estricto defiende la existencia de un solo ser en el universo. Todo es uno en su ser mismo. No hay diversidad *en el ser;* sólo hay identidad. El pluralismo en sentido estricto insiste en que el ser es esencialmente múltiple; hay muchos seres. Cualquier unidad que estos seres puedan tener se basa en sus propias existencias individuales y múltiples y es

secundaria a ella. Los teístas, o al menos los teístas cristianos, por el contrario, sostienen que hay una unidad real y una diversidad real de seres en el universo. Los teístas cristianos no ven al ser como unívocamente idéntico dondequiera que se encuentre. Los seres son similares (análogos), pero no idénticos entre sí. Sin embargo, hay una unidad del ser, ya que Dios es el único ser del que todos los demás seres derivan su ser mismo. Dios *es* ser; todo lo demás *tiene* ser porque Él le da el ser (Juan 1:2 , Apocalipsis 4:11). "En él vivimos, nos movemos y somos" (Hechos 17:28). Dios es un ser infinito; y todas las criaturas son seres finitos.

Puesto que las criaturas son en cierto sentido como su Creador, entonces hay una similitud *en el ser* entre el Creador y las criaturas. Sin embargo, Dios es infinito y las criaturas son finitas, por lo que también hay una diferencia genuina. Esta diferencia es parte de la esencia de las criaturas, y hace posible que haya dos o más seres que sean genuinamente diferentes. Aparte de esta similitud de ser, todos serían un todo monista. Toda aparente diversidad y multiplicidad sería, en el análisis final, ilusoria. Pero el teísta insiste en que tal no es el caso, porque hay *muchos* seres finitos diferentes, todos los cuales derivan su esencia del *único* ser infinito.

En esto el teísta ve una respuesta al problema ontológico de lo uno y lo múltiple planteado por Parménides. Las cosas no difieren en nada, sino en algo. Es decir, las criaturas son *realmente* diferentes de Dios. Él es la causa infinita de su ser, y ellas son el ser finito que Él causa. Dios es un ser necesario, y las criaturas son contingentes.

Lecturas sugeridas

Aquino, Tomás. *De Ente*

de Aristóteles , libro 12

Lucrecio *La naturaleza de las cosas*

Enéadas de Plotino

Platón *Parménides*

Platón *La República*

CAPÍTULO 12. LA RELACIÓN ENTRE MENTE Y CUERPO

A menudo, las ideas más simples y obvias, tras un examen crítico y una reflexión, se revelan como complejas y profundas. Los lugares comunes de nuestra experiencia pueden revelar las profundidades de nuestra ignorancia. ¿Hay algo más cercano a nosotros que a nosotros mismos? Y, sin embargo, la pregunta más simple que podemos hacernos sobre nosotros mismos —¿Qué soy yo?— produce la más profunda perplejidad. La pregunta sobre nuestra naturaleza es una de las más difíciles de responder y una de las más importantes.

La cuestión de la naturaleza del hombre, aunque simple y fundamental, tiene las mayores consecuencias filosóficas. La moral, la religión, la metafísica y la ley dependen de nuestra respuesta a esta pregunta. Tanto la moral como la ley presuponen que los hombres son agentes morales que tienen responsabilidades, que pueden incurrir en culpa y ser dignos de alabanza. Las máquinas o los robots no tienen responsabilidades y, por lo tanto, no son dignos de alabanza ni de censura. Si los hombres son robots, entonces la ley y la moral tal como se conciben tradicionalmente son erróneas en el mejor de los casos y puras tonterías en el peor. La mayoría de las religiones, y el cristianismo en particular, suponen que los humanos son seres espirituales, capaces de comunicarse con Dios, que es el ser espiritual supremo, y de sobrevivir a la disolución de sus cuerpos en la muerte. Una vez más, si la naturaleza del hombre es material, entonces las prácticas y esperanzas religiosas están, de hecho, mal concebidas. Esta cuestión es muy importante y es necesario encontrar algunas respuestas. Para algunas de las respuestas que se han sugerido, seguiremos el excelente tratamiento de Jerome Schaffer en *The Philosophy of Mind* (Prentice-Hall) y “Mind” en *The Encyclopedia of Philosophy.*

Teorías monistas del hombre

Una amplia gama de respuestas a la pregunta "¿Qué soy?" puede denominarse en general teorías *monistas* de la naturaleza humana.

Analizaremos los siguientes enfoques generales: el materialismo (incluido el materialismo extremo y la teoría de la identidad), el idealismo y la teoría del doble aspecto.

Materialismo extremo

La teoría filosófica mente-cuerpo más antigua es el materialismo.

Exposición. En su forma más extrema, el materialismo es la idea de que *somos nuestros cuerpos.* Está claro que tenemos cuerpos y que son materiales. "Nosotros" somos idénticos a "nuestros cuerpos"; no somos nada más que nuestros cuerpos. Siempre que usamos pronombres personales, nos referimos únicamente a cuerpos, el nuestro y el de los demás.

La ventaja del materialismo extremo es su simplicidad. Algunos cuerpos pertenecen a los animales, mientras que otros pertenecen a los hombres o a las mujeres. Desde esta perspectiva, la identidad de una persona no tiene nada de oscuro o metafísico, al menos en lo que respecta a la *clase* de cosa que es.

Una segunda ventaja de la visión del hombre que tiene el materialismo extremo es que elimina el debate sobre la relación entre el cuerpo y la mente. Según esta perspectiva, ya no existe el problema de la conexión entre ambos; ya no hay duda de cómo uno puede influir en el otro. El materialismo extremo hace innecesarias estas cuestiones.

Un tercer beneficio, según algunos podrían argumentar, es que resuelve las cuestiones relativas a la muerte humana: la muerte de un hombre es simplemente el cese de las funciones que constituyen la vida. La muerte humana es exactamente paralela a la muerte animal. El fin de la persona es idéntico al fin de su cuerpo, que finalmente volverá al polvo.

Una cuarta razón por la que algunos aceptan el materialismo extremo es que tiene una explicación para la preocupación de cada uno por su propio cuerpo. Puesto que somos *nuestros* cuerpos, la salud o el bienestar de nuestros cuerpos es la salud y el bienestar de nosotros mismos. Cualquier amenaza a nuestro cuerpo es una amenaza para nosotros. Esta preocupación es universal, independientemente de las creencias religiosas o filosóficas de cada uno. Algunos afirmarían que esto es una prueba contundente del materialismo extremo.

Críticas. A pesar de la antigüedad de esta postura, ha tropezado con enormes dificultades. La mayoría de los filósofos a lo largo de la historia del pensamiento han sostenido que cualquier teoría, incluso la más absurda, es superior a la del materialismo extremo.

La objeción más fuerte al materialismo es la crítica a la tesis central de que somos idénticos a nuestros cuerpos. No somos nada más y nada menos que materia física. Pero si esto es cierto, se sigue que todo lo que se pueda decir sobre nuestros cuerpos se puede decir sobre nosotros, y todo lo que se nos pueda atribuir se puede afirmar con igual justificación de nuestros cuerpos. Si hay algo que se puede decir sobre nosotros pero no sobre nuestros cuerpos, entonces hemos demostrado que nuestros cuerpos y nosotros mismos somos entidades diferentes.

Dada esta afirmación de identidad, ahora podemos preguntar: ¿Hay *algo* que sea cierto de nuestro cuerpo que no sea cierto de nosotros mismos, o viceversa? Podemos decir, por ejemplo, que nosotros y nuestro cuerpo tenemos el mismo peso. Dar nuestro peso correcto es dar el peso correcto de nuestro cuerpo.

Pero no todas las afirmaciones funcionan de esta manera. Podemos atribuirnos elogios o culpas a nosotros mismos. Sin embargo, es absurdo preguntar (salvo de una manera muy metafórica) qué parte de nuestro cuerpo es culpable. El hombre entero es culpable y el hombre entero parece ser más que un simple cuerpo. Supongamos que un ladrón de tiendas es atrapado por un policía, que dice que lo va a arrestar. ¿Qué ladrón de tiendas respondería que *no* debería ser arrestado, sino que sólo su *mano* debería ser fichada en la comisaría? El policía llevará a la persona entera a la comisaría. O supongamos que nos va bien en una clase de filosofía. No tiene sentido alabar a nuestro cerebro por su éxito. La cuestión es que no podemos, sin una gran incongruencia, atribuir *predicados morales* a objetos físicos como nuestros cuerpos.

El problema con lo que se ha llamado *predicados mentales* es aún mayor. Examinemos los conceptos de ira y amor. Supongamos que estamos enojados con un compañero de habitación. ¿ Qué sentido puede tener la pregunta: *¿Dónde* estamos enojados? ¿Está nuestra cabeza o nuestro pecho enojados? Estamos enojados en todas partes; no tiene sentido tratar de localizar nuestra

ira. No servirá reducir la ira a ciertos cambios fisiológicos en nuestro cuerpo, como el aumento de adrenalina en el torrente sanguíneo. Esto no es lo que entendemos por ira. Lo mismo puede decirse del amor. No tiene sentido hablar de que nuestro cerebro o nuestro corazón sean religiosos. Si somos religiosos, no es nuestro cuerpo el que es religioso. Es el hombre *entero* , y esto es más que sólo su cuerpo. Si amamos a Dios, no es sólo nuestro cuerpo el que lo ama. Lo amamos con todo nuestro corazón, alma, mente y fuerza.

Los problemas se acentúan aún más cuando analizamos *los predicados epistemológicos,* esas proposiciones sobre la creencia y el conocimiento. Es imposible determinar la verdad o la falsedad basándose únicamente en una base material o física. Supongamos que en la actualidad alguien cree que estamos en 1872. Esta creencia es falsa, pero ¿qué estado físico o parte del cuerpo puede identificarse con la creencia falsa? Un fisiólogo podría darnos una descripción completa de todos los estados físicos en los que uno podría encontrarse en un momento determinado, pero sería imposible distinguir algunos de estos estados como verdaderos y otros como falsos.

La teoría de la identidad

La teoría de la identidad es una versión reciente del materialismo, presentada y defendida por JJC Smart y H. Feigl, entre otros.

Exposición. Los teóricos de la identidad utilizan la distinción filosófica entre significado y referencia, o connotación y denotación. Por ejemplo, "estrella de la mañana" y "estrella de la tarde" tienen significados o connotaciones diferentes. Sin embargo, ambas expresiones tienen la misma denotación o referente: el planeta Venus.

Armados con esta distinción, los teóricos de la identidad afirman que los términos mentalistas y fisicalistas tienen significados o connotaciones diferentes, pero que en realidad tienen las mismas denotaciones o referentes, es decir, fenómenos físicos. No sólo la "estrella de la mañana" y la "estrella de la tarde" son ejemplos de esta identidad, sino también el "agua" y el "H2O", así como el rayo y un tipo específico de descarga eléctrica. En cada uno de nuestros ejemplos anteriores, el descubrimiento de la identidad fue más que un descubrimiento filosófico; fue, al menos en parte, un descubrimiento empírico o fáctico. A veces a esta identidad se la llama identidad *de facto*. Con

respecto a los predicados mentales, se demostrará que son *de facto* idénticos a los estados cerebrales, así lo predicen los teóricos de la identidad, una vez que la ciencia aprenda más sobre la función del cerebro.

Críticas. Debe quedar claro que el materialismo formulado en términos de la teoría de la identidad, con su identidad *de facto* en lugar de lógica entre los estados físicos y mentales, evita de hecho muchas de las críticas tradicionales al materialismo más antiguo. Un pensamiento, por ejemplo, puede ser idéntico a un evento cerebral incluso si una persona conoce su pensamiento sin saber acerca del cerebro, porque no existe una identidad lógica entre los dos, solo una identidad *de facto* . La identidad entre el pensamiento y el estado cerebral sería un descubrimiento empírico.

La tesis de la identidad es, pues, en parte una teoría empírica que sostiene que para que se produzca cada acontecimiento mental particular debe existir algún estado cerebral particular. Sin embargo, la evidencia que podría decidir si existe una correlación entre acontecimientos mentales y estados cerebrales es inadecuada. No podemos determinar si la teoría es verdadera o incluso probable, aunque muchos científicos la toman en serio y la utilizan para orientar sus investigaciones. Incluso si se demostrara que la teoría es verdadera o altamente probable, esto no sería suficiente para establecer la tesis de la identidad. La tesis de la identidad no sólo sostiene que los acontecimientos mentales y físicos están relacionados de alguna manera sistemática, posiblemente incluso como una ley, sino que son un solo y mismo acontecimiento, es decir, el acontecimiento físico.

A menudo, la afirmación de que el fenómeno físico y el fenómeno mental son el mismo se apoya en consideraciones conceptuales, en la "navaja de Ockham" (se prefiere la explicación más simple), en analogías con otras metodologías científicas y en el objetivo de una ciencia unificada. Todas estas consideraciones son nobles y loables, pero no resuelven nuestra cuestión.

Otra objeción a la teoría de la identidad es el problema de la ubicación. Si bien tiene sentido preguntar la ubicación de un evento físico, es absurdo preguntar la ubicación de un evento mental. Dado que dos cosas connotativamente diferentes son el mismo evento solo si ocupan el mismo espacio, no puede darse el caso de que los pensamientos y los eventos cerebrales sean idénticos.

Otra crítica a la teoría de la identidad es que no puede explicar una característica distintiva de los acontecimientos mentales, a saber, el acceso privilegiado que tiene el sujeto que los tiene. Una característica esencial de un pensamiento que es nuestro, según se sostiene, es que tenemos acceso privilegiado a él. Si los acontecimientos mentales fueran realmente reducibles a acontecimientos físicos, o incluso básicamente físicos , entonces serían públicos. *Cualquier* persona estaría en una posición tan ventajosa como el sujeto para informar sobre el suceso mental. El hecho de que esto no sea así sugiere que los acontecimientos mentales no son acontecimientos físicos.

El problema central de los materialistas, cualquiera que sea su forma, es que intentan reducir al hombre a nada más que su cuerpo o materia, algo que no parece justificable desde el punto de vista filosófico ni teológico.

Idealismo

El extremo opuesto del materialismo es el idealismo.

Exposición. El idealismo, como ya hemos comentado (pág. 144), se asocia principalmente con el obispo George Berkeley, quien sostenía que la mente y sus percepciones son las únicas cosas que existen: ser es ser percibido. Por tanto, el hombre no es reducible a la materia, sino a la mente (véase el capítulo 7).

Críticas. A pesar de la brillantez y habilidad de los argumentos de Berkeley, su idealismo nunca ha parecido muy plausible. Pocos han estado de acuerdo en que una simple afirmación sobre ponerse la mano en la frente sea en última instancia equivalente en significado a una afirmación sumamente compleja y sofisticada sobre las percepciones sensoriales de Dios. Si bien puede haber algún valor en ver el mundo como lo hizo Berkeley, al final produce una imagen incoherente y poco práctica de la realidad. También es culpable del error reduccionista.

La teoría del doble aspecto

Una última forma de monismo es la teoría del doble aspecto.

Exposición. La teoría del doble aspecto sostiene que lo físico y lo mental son simplemente aspectos diferentes de algo que en sí mismo no es ni físico ni

mental (aunque algunos filósofos afirman que es ambas cosas). El pensador más notable que adoptó este enfoque para el problema mente-cuerpo es Benedict Spinoza (1632-1677). Spinoza afirmó que el hombre podía ser considerado un ser extenso y corporal, así como un ser pensante. Ninguna de estas caracterizaciones, solas o en combinación describe exhaustivamente la sustancia subyacente del hombre. Según Spinoza, estos diferentes aspectos del hombre son descripciones completas del hombre bajo diferentes categorías. El hombre puede ser descrito desde un aspecto psicológico y desde un aspecto físico. Otros filósofos han preferido hablar de ellos como *niveles diferentes* en lugar de aspectos.

Mientras que algunos filósofos han limitado la teoría del doble aspecto al hombre únicamente, otros se han llamado *panpsiquistas y* atribuyen a todos los objetos físicos un aspecto mental correspondiente. Spinoza afirmó que esto era cierto, aunque creía que en algunas entidades el aspecto mental era tan crudo o primitivo que no merecía el nombre de "mente".

Críticas. Si bien la teoría del doble aspecto intenta trascender los problemas tradicionales de mente-cuerpo, hay dos razones para rechazarla.

En primer lugar, se sostiene que es necesario explicar la naturaleza de la unidad subyacente. Spinoza la llamó "Dios o Naturaleza". Pero esto es confuso y contradictorio, ya que Dios es infinito y la naturaleza no. Herbert Spencer, en el siglo XIX, llamó a esta unidad subyacente "lo Incognoscible". Para PF Strawson, un filósofo contemporáneo, la unidad es la *persona,* una entidad capaz de predicados físicos y mentales. Podemos atribuirle tanto estados de conciencia como características corpóreas. Pero se argumenta que tal descripción no sirve de nada, y volvemos al punto de partida. En respuesta a esta crítica, algunos filósofos han afirmado que no es necesario saber *qué* es algo, sino sólo saber *que* es. Si bien no podemos definir el qué, aún sabemos que existe.

Un segundo problema para la teoría del doble aspecto es que necesitamos una definición más clara de la palabra *aspecto.* La ventaja de hablar de diferentes aspectos o puntos de vista es que las diferencias no son inherentes al tema en discusión, sino que existen en la *forma* en que se aborda; en relación con los propósitos, las perspectivas o los esquemas conceptuales, etc.

Algunos filósofos han distinguido entre los aspectos acercándose al hombre "desde dentro", como sujeto, o "desde fuera", como objeto. Ver al hombre desde dentro es verlo mentalmente, y verlo desde fuera es verlo físicamente. Pero algunos argumentarían que esto no sirve de nada, ya que hablar de adentro y afuera ya presupone un cuerpo físico "que rodea" a un yo o mente central, lo que plantea la pregunta de si la unidad subyacente es neutral. Otros filósofos han dicho que "dentro" y "fuera" son sólo metáforas. Si es así, entonces deben definirse antes de que se pueda hacer cualquier progreso.

Algunos filósofos consideran inaceptable la teoría del doble aspecto porque no contribuye a nuestra comprensión del problema mente-cuerpo; simplemente nos aporta más bagaje verbal. Otros sostienen que, en efecto, es útil; el hecho de que no pueda explicar plenamente la visión no prueba que sea falsa.

Teorías dualistas del hombre

Las teorías dualistas del hombre distinguen no sólo entre los significados (connotaciones) de las expresiones mentales y físicas, sino también entre sus referentes (denotaciones). Como veremos, existen teorías radicalmente diferentes sobre la no identidad. Algunas sostienen que las expresiones se refieren a *sustancias diferentes,* otras a sucesos diferentes *, otras a propiedades* o *relaciones* diferentes y otras más a *estados diferentes.* Analizaremos cinco formas de teorías dualistas: interaccionismo, paralelismo, armonía preestablecida, ocasionalismo y epifenomenalismo.

Interaccionismo

La forma dualista más simple y común de expresar la relación entre nuestros cuerpos y nuestras mentes es el interaccionismo.

Exposición. Según el interaccionismo, la mente y el cuerpo juntos constituyen la persona humana en este estado actual. La mente y el cuerpo actúan causalmente entre sí, en el sentido de que los eventos mentales pueden causar eventos corporales y viceversa.

Esta postura encuentra apoyo en la forma en que a menudo describimos nuestra experiencia. El dolor, un evento mental, puede hacer que hagamos una

mueca de dolor o que retiremos una mano, que son eventos corporales. Nuestros pensamientos pueden ralentizar o acelerar el ritmo de nuestros latidos cardíacos. El miedo puede hacer que realicemos actos físicos, como levantar un objeto pesado, que normalmente estarían fuera de nuestras capacidades. Por último, nuestras emociones pueden hacer que tiemblemos o tiemblemos.

También describimos los acontecimientos corporales como si tuvieran efectos mentales. Un diente cariado puede causar un dolor sordo, una luz brillante puede producir una imagen residual y una buena pieza musical puede brindarnos una sensación de bienestar.

Descartes presentó el interaccionismo en su forma clásica. Sostuvo que hay dos tipos de sustancias: la sustancia mental y la sustancia corpórea ("extendida"). Según Descartes, la propiedad definitoria de la sustancia mental es que piensa, y la característica esencial de una sustancia corpórea es que es extensa (tiene magnitud espacial). Sólo el hombre posee ambas sustancias, y en la persona humana una puede producir eventos en la otra. Forman un sistema único de partes que interactúan. (Si bien Descartes formuló su visión en términos de *sustancias,* la posición podría formularse con la misma facilidad en términos de eventos o estados mentales. El compromiso con el interaccionismo no implica un compromiso con la sustancia mental).

Críticas. A pesar de su popularidad, se han planteado repetidamente dos objeciones importantes contra el interaccionismo. La primera objeción es de carácter empírico. Algunos han afirmado que el interaccionismo contradice el principio físico de la conservación de la materia y la energía: si el interaccionismo es cierto, significa que la energía física se pierde cuando los acontecimientos físicos causan acontecimientos mentales, y se gana cuando los acontecimientos mentales producen acontecimientos físicos.

La segunda crítica surge de la distinción radical que hace Descartes entre lo mental y lo físico. Si en efecto son tan distintos como afirma Descartes, ¿cómo podrían estar causalmente conectados? Parecería que uno no podría afectar al otro.

Sin embargo, ambas objeciones pueden ser refutadas. Con respecto a la primera objeción, se puede responder que el principio de conservación de la

materia y la energía no se aplica al complejo ámbito de los fenómenos cerebrales. O se podría negar que se pierda o gane energía en absoluto, y por lo tanto el principio de conservación permanece intacto. Se podría argumentar que no es necesario postular la pérdida de energía física al realizar actividades no físicas.

La segunda objeción, que lo mental y lo físico son demasiado distintos para estar relacionados causalmente, se basa en la suposición de que una causa contiene todas las mismas propiedades que el efecto. Esta suposición no es ampliamente aceptada hoy en día. Por ejemplo, la actividad eléctrica puede dar lugar a un campo magnético, que a su vez puede afectar la posición de un trozo de hierro. En este ejemplo no hay similitud aparente entre la causa (actividad eléctrica) y el efecto (el movimiento de un trozo de hierro). Sin embargo, ¿estaríamos justificados en negar una relación causal entre los efectos antes mencionados? Se podría responder que no estamos justificados en decidir a priori lo que puede y no puede estar relacionado causalmente. Además, no estamos obligados a explicar cómo *existe* una relación causal antes de estar justificados en afirmar *que* existe. Además, el cristiano afirmaría que aunque Dios y el hombre son diferentes en sus naturalezas, tienen una relación causal.

Sin embargo, hay una tercera objeción al interaccionismo que es más problemática. La crítica es que los eventos mentales no son causas sino más bien el *resultado* de eventos físicos, que son las causas reales. Nótese que la afirmación es diferente del materialismo o de la teoría de la identidad. Esta objeción no *reduce* los eventos mentales a lo físico; afirma que la causalidad va en una dirección, de lo físico a lo mental (véase *epifenomenalismo,* p. 191). A medida que la fisiología siga avanzando, se argumenta, veremos la prioridad de lo físico. Entonces se verá que el poder causal de lo mental es una ilusión. Dado el estado actual del conocimiento científico, es imposible determinar si esta objeción al interaccionismo está justificada.

Paralelismo

El paralelismo es una de las visiones sobre la relación entre la mente y el cuerpo que surgió como respuesta a la objeción de que lo mental y lo físico son demasiado diversos para estar conectados causalmente.

Exposición. El paralelismo sostiene que la mente y el cuerpo están correlacionados de manera sistemática, pero que no hay interacción, directa o indirecta, entre ellos. La mente y el cuerpo son como dos trenes que circulan uno al lado del otro, en paralelo pero sin conexión. La motivación de esta perspectiva es claramente evitar los problemas del interaccionismo. Habiendo concluido que la interacción causal es imposible, el paralelismo simplemente afirma que cada evento mental está sistemáticamente correlacionado con algún evento físico o eventos. Siempre que ocurren los eventos mentales, también ocurren los físicos, pero no se puede decir que ninguno sea la causa del otro.

Críticas. El paralelismo parece inaceptable por al menos dos motivos. En primer lugar, hay casos en los que cesa la actividad mental pero no las funciones corporales, como en el caso de un individuo en coma. Y, de forma más general, esto ocurre (en menor grado) durante el sueño normal. Si existe una correspondencia unívoca entre mente y cuerpo, ¿cómo se pueden explicar estos dos fenómenos?

En segundo lugar, hay una razón más seria para rechazar el paralelismo. Esta posición está en contradicción con nuestros procedimientos empíricos habituales. El paralelista se ve obligado a admitir que la conexión sistemática entre los acontecimientos mentales y sus correspondientes acontecimientos físicos es *puramente accidental.* Esto va en contra de toda una tendencia en el método científico moderno y la técnica estadística que negaría que un grado tan alto de correlación pudiera ser puramente accidental. Si estamos dispuestos a aceptar la supuesta relación sistemática como producto del azar, entonces debemos estar igualmente dispuestos a aceptar que algunos de los hallazgos más sólidos de la ciencia podrían ser el resultado del azar. Si esto es así, entonces toda la estructura de la ciencia moderna y su metodología se ven socavadas.

Armonía preestablecida

La armonía preestablecida es una variación leve, pero importante, del paralelismo. Leibniz sostenía que Dios creó la mente y el cuerpo como mecanismos perfectos y que, en su origen, los sincronizó. Mediante esta armonía preestablecida, estarían siempre en sincronía sin intervención

posterior. Esta teoría ofrece al filósofo una forma de relacionar sustancias o acontecimientos mentales y físicos.

En esta perspectiva, Dios reemplaza la posibilidad del paralelismo para evitar la problemática segunda objeción. Pero la aparente relación entre mente y cuerpo es todavía bastante débil, porque no hay relación causal. Simplemente tienen historias paralelas y preestablecidas.

Ocasionalismo

El ocasionalismo, una visión sostenida ya por Agustín, es otra respuesta al interaccionismo y como tal está relacionado con las teorías dualistas anteriores.

Exposición. Muchos filósofos posteriores a Descartes aceptaron su distinción radical entre mente y cuerpo, y no aceptaron la interacción causal entre mente y cuerpo. Al mismo tiempo, la mayoría de los pensadores admitieron que sí parecía existir algún tipo de relación sistemática entre las dos sustancias. Era necesario explicar cómo podía ser esto posible.

Un grupo de filósofos, entre los que destacan Arnold Geulincx (1625-1669) y Nicholas Malebranche (1638-1715), desarrollaron una teoría que afirmaba que Dios es el vínculo de conexión entre la mente y el cuerpo. Cuando deseamos (mental) mover nuestro pie, entonces en esa ocasión Dios mueve nuestro pie (físico). O si hay un coche en nuestro campo de visión (físico), Dios hace que se vea una imagen visual de un coche (mental). Los ocasionalistas usaban comúnmente la analogía de dos relojes que están sincronizados no por alguna conexión causal directa sino porque tuvieron el mismo fabricante. Los eventos mentales y físicos nunca se afectan entre sí, sino que son más bien el resultado de la actividad de Dios.

Los ocasionalistas eran tan contundentes que negaban cualquier relación causal entre los acontecimientos naturales. La intervención causal de Dios era necesaria incluso para las acciones más simples, como cuando una bola de billar golpea a otra bola de billar. Resulta que Dios es la única causa verdadera del universo. Sin su intervención providencial, ninguna de las regularidades de la naturaleza ocurriría.

Críticas. El ocasionalismo sólo ganó popularidad durante un corto período de tiempo, pero es importante estudiarlo como una transición hacia visiones más sofisticadas de la mente y el cuerpo.

Hay dos razones para rechazar el ocasionalismo. La primera es que los ocasionalista no ven ninguna relación entre la mente y el cuerpo. Cualquier supuesta conexión es una mera ilusión, creada por Dios para que parezca una conexión. Lo que es más problemático es que los ocasionalista niegan cualquier conexión causal genuina incluso en los eventos naturales (nuestro ejemplo de la bola de billar).

La segunda objeción es que la teoría presenta a Dios de una manera que no concuerda en absoluto con el relato bíblico. Dios interviene continuamente dentro de la cadena causal. Dios hace que nuestro brazo se mueva, que aparezca una imagen visual y que dos bolas de billar se golpeen entre sí. La Biblia enseña que, si bien Dios *puede* intervenir directamente en su creación, a menudo utiliza lo que se ha llamado *medios secundarios* para lograr sus propósitos. Por ejemplo, en la creación, Dios hizo la vegetación, los árboles, los animales y el hombre, pero luego les ordenó que produjeran "según su especie" (Gn. 1:11 , 12 , 21 , 24 , 25 , 28). Esto no significa negar que Él esté en última instancia en control de los medios secundarios de providencia, pero sí niega que Dios sea la causa única y próxima de todo lo que sucede.

Epifenomenalismo

El epifenomenalismo es una teoría antigua, pero aún hoy resulta atractiva para algunos filósofos.

Exposición. Si rechazamos el paralelismo, la armonía preestablecida y el ocasionalismo porque creemos que hay evidencia abrumadora de algún tipo de conexión causal entre la mente y el cuerpo, entonces el epifenomenalismo es una alternativa atractiva. El epifenomenalismo sostiene que la relación o interacción causal va sólo en una dirección, del cuerpo a la mente. Por lo tanto, los eventos físicos tienen efectos mentales, pero no viceversa. El epifenomenalismo, correctamente entendido, no es meramente un materialismo sofisticado. Existen genuinamente dos entidades o sustancias, mente y cuerpo. Hay eventos mentales genuinos, pero su ocurrencia depende *enteramente* de lo físico. Lo físico es primario, lo mental es subproducto.

El principal apoyo al epifenomenalismo se encuentra en la afirmación de la ciencia moderna de que el mundo físico es un sistema autónomo. Se afirma que algún día nuestro conocimiento avanzará hasta el punto en que será posible explicar todos los acontecimientos del mundo físico (incluso la conducta humana) en términos de acontecimientos físicos y leyes físicas. Si bien la verificación de esta predicción aún no es posible, quienes sostienen la teoría viven con la esperanza de que tal posibilidad se cumpla.

Críticas. La principal objeción a la teoría epifenoménica es que, a pesar de la afirmación epifenoménica en sentido contrario, los acontecimientos mentales aparentemente son capaces de causar acontecimientos físicos. Los epifenomenistas sostienen que la supuesta eficacia causal mental es una ilusión. El acontecimiento cerebral que provoca un estremecimiento *también* provoca la sensación de dolor. Como la sensación de dolor se produce un poco antes de nuestro estremecimiento, suponemos incorrectamente que el dolor provoca el estremecimiento. De hecho, no sabemos nada de lo que está sucediendo en el cerebro. Los epifenomenistas afirman que se puede demostrar, y se demostrará, que algún acontecimiento cerebral precede a nuestra experiencia de dolor.

Conclusión

El problema de la mente y el cuerpo sigue siendo una fuente de disputas filosóficas. Algunos filósofos han intentado, sin éxito, demostrar que no se trata de un problema real. Como hemos visto, se han propuesto muchas soluciones al problema, pero en la actualidad no hay ninguna que sea decididamente superior desde un punto de vista puramente filosófico. La mayoría de los filósofos contemporáneos de la mente se adhieren a alguna forma de la teoría de la identidad, el interaccionismo o el epifenomenalismo, al mismo tiempo que reconocen que ambas perspectivas tienen problemas.

Sin embargo, como cristianos podemos ir un poco más allá, aunque no podamos resolver todas las cuestiones filosóficas. En primer lugar, aunque muchos filósofos contemporáneos han adoptado la teoría de la identidad, que es una forma muy sofisticada de materialismo y monismo, tal posición es claramente contraria a la enseñanza de las Escrituras. La Biblia enseña inequívocamente que el hombre es más que lo puramente material. El cuerpo del hombre fue tomado del polvo de la tierra, pero Dios sopló su aliento en el

hombre (Gn 2:7). El hombre, entonces, es *algo más* que simplemente un cuerpo. Los teólogos cristianos han discrepado sobre si ese algo más es meramente inmaterial o si es alma y espíritu. El punto de acuerdo, sin embargo, es que el hombre no es reducible a la materia. Por lo tanto, las teorías monistas sin reservas deben ser rechazadas.

Pero eso no es todo. Los teólogos cristianos están de acuerdo en que una parte importante de ese algo más que caracteriza al hombre es que en las Escrituras se dice que fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn. 1:26 , 27). El hombre y la mujer son portadores de la imagen de Dios. Si bien podemos estar en desacuerdo en cuanto a la naturaleza y el contenido exactos de esa imagen, estamos de acuerdo en que es este aspecto de nuestra constitución lo que nos da nuestro inmenso valor. Aunque las personas son pecadoras y merecedoras del castigo eterno, tienen un valor infinito porque llevan la imagen de Dios. El hombre es tan precioso para Dios que envió a su hijo, Jesucristo, a morir por nosotros.

Lecturas sugeridas

Aristóteles *De Anima*

Descartes, René. *Meditaciones sobre la filosofía primera,* meditación 2

Evans, C. Stephen. *Preservando la persona*

Hobbes, Thomas. *Leviatán*

MacKay, David. *Imagen mecánica*

CAPÍTULO 13. ¿ES LIBRE EL HOMBRE?

Una de las cuestiones filosóficas más importantes y, a la vez, más controvertidas que debemos afrontar es la del libre albedrío. Una vez más, conviene subrayar que la moral, el derecho, la religión y la metafísica tienen un papel en nuestra respuesta.

Imagínense una experiencia que muchos de ustedes habrán tenido. Supongan que los invitaron a salir a comer pizza con un grupo de compañeros de estudios. Al mismo tiempo, supieron que este capítulo había sido asignado en su clase de filosofía. ¿Qué harían? Sopesaron las alternativas. ¿Habría otro momento antes de la próxima clase para leer este capítulo? ¿Cuáles serían las consecuencias de asistir a clase sin leer el capítulo? Por otra parte, ¿quién más iba a salir a comer pizza? ¿Alguien a quien quisieran conocer o conocer mejor? ¿Cuándo habría otra oportunidad como esta para tomarse un descanso de sus estudios? Tuvieron una opción. Deliberó y decidió estudiar. Mientras ahora leen este capítulo, lo hacen con la clara sensación de que su decisión fue libre y que ustedes son responsables de las acciones que están realizando ahora. Este es un ejemplo de uno de los argumentos presentados por algunos a favor *del libre albedrío.*

El determinismo físico, por otra parte, en su forma más extrema rechaza el libre albedrío. Ha existido a lo largo de la historia del pensamiento, pero la cuestión que se debate actualmente ha sido generada por los avances en las ciencias naturales desde el siglo XVI. Una presuposición central de la ciencia emergente era la causalidad universal, la creencia de que cada evento tiene una causa y que no hay eventos sin causa. Además, se suponía que los eventos ocurren en patrones ordenados, lo que hace posible la formulación de leyes causales o naturales. Sobre la base de estas leyes y un conocimiento de las causas reales que operan en una situación, es posible predecir con gran precisión lo que ocurrirá.

Por ejemplo, basándonos en lo que sabemos sobre la acción del agua sobre el suelo, y porque sabemos que dicha acción está teniendo lugar en un valle

fluvial determinado, podemos predecir con gran precisión el curso de la erosión en ese valle. En cuanto a los acontecimientos sobre los que ahora no podemos hacer tales predicciones, *en principio* no hay ninguna razón para que no pudiéramos hacerlo. Nuestra falta de conocimiento tanto de las leyes como de la causa actual son nuestros únicos obstáculos. A medida que aprendamos más sobre las causas de los terremotos y desarrollemos métodos para detectar cuándo actúan esas causas, podremos predecir tanto el momento como la gravedad de los terremotos. Estas teorías sobre la causalidad universal y la predictibilidad total se han llamado tradicionalmente *determinismo.*

Lo que hace que estas suposiciones sean problemáticas en relación con la conducta del hombre es que el hombre también es un objeto en el mundo natural. Por lo tanto, si la causalidad universal y la previsibilidad total reinan en todo el orden natural, entonces se seguiría que la conducta del hombre también está determinada causalmente y es predecible. Esto parece, al menos a primera vista, estar en conflicto con el libre albedrío.

Hay al menos dos maneras de dividir este tema. La más simple y común es discutir la cuestión en términos de las diversas posiciones que se adoptan con respecto a ella: determinismo duro, determinismo blando, indeterminismo y libertarismo. Una manera menos habitual pero muy útil de examinar el tema es en términos de las afirmaciones aparentemente conflictivas de libertad y determinismo. Algunos filósofos han considerado que las posiciones son *incompatibles* y han afirmado una mientras rechazan la otra. Algunos filósofos han sostenido que, tras un examen más detallado, resulta claro que la libertad y el determinismo son *compatibles.* Otros han afirmado que no son ni incompatibles ni compatibles en los sentidos anteriores, ya que son respuestas a preguntas muy diferentes y no son comparables en absoluto. En este capítulo utilizaremos el método más común de dividir el tema, aunque haremos referencia a las cuestiones de compatibilidad e incompatibilidad, ya que creemos que ayudan a aclarar las posiciones.

Antes de pasar a analizar las distintas perspectivas, debemos intentar definir *la libertad.* Como se hará evidente en el debate, los incompatibilistas y los compatibilistas no están de acuerdo sobre qué constituye la libertad. Antony Flew define estas perspectivas de forma muy acertada. Según Flew, la libertad incompatibilista puede definirse como la opinión de que no existen

condiciones no subsiguientes contingentemente suficientes para que una persona elija actuar de una determinada manera. En términos generales, esto significa que no existen condiciones previas a una acción que determinen esa acción. Por otra parte, la libertad compatibilista es la postura de que existen *condiciones* no subsiguientes contingentemente suficientes para que una persona decida actuar de una manera y no de otra. En términos más sencillos, la libertad compatibilista sostiene que puede haber condiciones previas a una acción suficientes para determinar esa acción, y sin embargo esa acción puede ser libre.

Determinismo

Como se mencionó anteriormente, el determinismo es la creencia de que *todos* los eventos están regidos por leyes. Es cierto que estas leyes no son como las que aprueba una legislatura, sino que son enunciados de condiciones bajo las cuales ciertos efectos o eventos ocurren inevitablemente. Asimismo, existen condiciones que determinan las condiciones de ese efecto, condiciones que determinan esas condiciones, y así sucesivamente hasta *el infinito.*

El determinismo puede dividirse en determinismo "duro" y determinismo "blando".

Determinismo duro

Exposición. El determinismo duro acepta una visión incompatibilista, según la cual la libertad y el determinismo no pueden reconciliarse. Todo lo que existe tiene condiciones antecedentes, conocidas o desconocidas, que determinan que esa cosa no podría ser de otra manera que como es. Todo, incluso cada causa , es el efecto de alguna causa o grupo de causas. Esto es igualmente cierto para cada evento pasado y para cada efecto futuro. Si bien es poco probable que una tesis de este tipo sea sostenida por el hombre común, los deterministas afirman que se da por sentado en cada momento de la vida cotidiana del hombre común.

Puesto que los seres humanos somos parte del mundo, el principio del determinismo también se aplica a nosotros. Se aplica a lo que podríamos llamar estados fisiológicos y cambios en nuestro cuerpo, como la altura, el peso, el crecimiento, la frecuencia cardíaca, etc., así como a nuestro comportamiento intencional y deliberativo.

El determinismo duro, en particular, suele confundirse con el fatalismo. El fatalismo es la idea de que lo que ocurre es inevitable, independientemente de lo que hagamos o dejemos de hacer. Tanto si nos esforzamos como si no conseguimos mover un dedo, ocurrirán las mismas cosas. El determinismo duro, por otra parte, sostiene que las cosas ocurren debido a causas antecedentes, siendo nuestra propia conducta una de esas causas.

Críticas. Esta forma de determinismo ha sido ampliamente criticada, pues parece ir directamente en contra de una creencia humana universal y firmemente arraigada de que al menos algunas acciones humanas son libres. Algunos han objetado que el determinismo duro como principio a priori de nuestro razonamiento no puede probarse, puesto que no conocemos todas las leyes que gobiernan el universo físico, y mucho menos el comportamiento humano. Los defensores del determinismo duro responden diciendo que, si bien no conocemos ahora todas las leyes que producen efectos, la ciencia ha hecho grandes progresos en esta área y el determinismo está en consonancia con nuestro creciente conocimiento. Además, así se afirma, no hay razones para pensar que no podríamos algún día, mediante el avance constante de la ciencia, llegar a conocer todas, o casi todas, estas leyes.

Sin embargo, esta perspectiva tiene consecuencias mucho más graves. El determinismo duro parece socavar radicalmente el fundamento de la moralidad. Si es un hecho que los efectos están totalmente determinados y no podrían haber sido de otra manera, ¿qué podemos hacer con los conceptos morales tradicionales de "mérito", "elogio" y "culpa"? Parecería que, si el determinismo es cierto, nunca estaríamos justificados en castigar a ningún criminal, sin importar cuán terrible sea el crimen. Tampoco sería apropiado elogiar a una persona por una acción, sin importar cuán heroica sea.

Los deterministas duros tienen dos líneas generales de respuesta a esta crítica. En primer lugar, sostienen que las concepciones generales de la moralidad son consistentes con el determinismo duro. Argumentan que todo lo que afirma la perspectiva es que las acciones están determinadas por causas antecedentes. Por lo tanto, el castigo o el elogio contarán como una causa antecedente para algún comportamiento futuro. Es decir, el castigo o el elogio pueden determinar, al menos en parte, algún comportamiento futuro de la persona que lo recibe o de quienes lo observan.

Sin embargo, quienes se oponen al determinismo señalan que esa concepción de la moral abre una caja de Pandora y pasa por alto la noción clave de la moral. El peligro es que podríamos considerarnos justificados para castigar o elogiar a las personas independientemente de sus acciones, simplemente para producir ciertos efectos que consideramos buenos. Éste es el meollo del problema. Las concepciones tradicionales de la moral han atribuido casi universalmente el elogio y la culpa sobre la base de la responsabilidad humana. Si la explicación determinista estricta de la acción es cierta, es difícil ver cómo alguien puede ser *responsable* de sus acciones. La única base para el elogio o la culpa se encuentra en sus consecuencias. Ésta es una píldora difícil de tragar para la mayoría.

En segundo lugar, el determinista duro puede responder que la objeción simplemente demuestra que nuestras concepciones morales, tal como se conciben tradicionalmente, necesitan una revisión a la luz de nuestro conocimiento actual sobre el mundo y la conducta humana. La idea de la responsabilidad humana debe ser rechazada, así dice el determinista duro. De hecho, el rechazo de la responsabilidad moral producirá una sociedad más saludable en lugar de una más débil. Traerá bien en lugar de mal. El hecho de que sepamos que no somos responsables de nuestra conducta proporcionará la base para una vida personal más satisfactoria (por ejemplo, no seremos introspectivos ni críticos con nosotros mismos), así como nos dará la base para un sistema de relaciones interpersonales más racional y humano (no intentaremos castigar a las personas por sus crímenes). Además, como nos dice el determinista duro, esta posición nos libera de las preocupaciones sobre el futuro. Si bien es cierto que nuestras acciones pueden marcar alguna diferencia, la posibilidad de cambio es limitada. Ahora podemos tener la fortaleza para aceptar lo que venga. El azar está excluido. Toda acción humana está regida por la herencia y el medio ambiente.

El crítico sostiene que el determinismo duro no sólo no está probado y es contrario a nuestra concepción de la responsabilidad moral, sino que además es incompatible con la actividad humana de deliberación y con nuestro sentido de la libertad. A menudo, antes de actuar, deliberamos. La deliberación es difícil de definir o describir sin utilizar metáforas. Es sopesar la evidencia, considerar esta alternativa y aquella e intentar anticipar las consecuencias de los posibles cursos de acción. Seamos conscientes de ellas o no, siempre que deliberamos asumimos una serie de presuposiciones. La más

crucial es que ciertas cosas dependen de nosotros. Depende de nosotros lo que vamos a hacer. Si estamos en poder de otra persona o a merced de circunstancias que escapan a nuestro control, no tiene sentido deliberar. Uno sólo puede esperar y ver qué sucede.

Si algunas cosas en nuestra experiencia dependen genuinamente de nosotros, entonces debemos tener libertad para llevarlas a cabo. Pero no está claro qué queremos decir aquí *con libertad* . ¿Queremos decir simplemente que una acción alternativa es lógicamente posible? Es decir, aunque hayas ido a la universidad, era lógicamente posible que aceptaras un trabajo. Si eso es todo lo que queremos decir, entonces la afirmación de ser libre parece, al menos para algunos filósofos, bastante trivial. ¿O la libertad requiere que las acciones alternativas sean causalmente o realmente posibles? ¿O, por el contrario, que ninguna acción esté causalmente determinada o sea necesaria? El determinista duro niega que cualquier acción alternativa sea causalmente posible. Toda acción es causalmente necesaria. Por lo tanto, la libertad en el primer sentido, que la mayoría de la gente supone, no es una realidad según el determinista duro. Es una ilusión, como dice Spinoza.

El determinista duro dice que tanto peor para las ideas de libertad y deliberación humanas. Uno se imagina que delibera, pero eso es exactamente lo que es, una imaginación. Es la presunción la que nos lleva a pensar que somos dueños de nuestra conducta. Spinoza utiliza un ejemplo interesante. Nos pide que supongamos que se ha lanzado una piedra al aire y de repente se vuelve consciente. La piedra, sostiene Spinoza, creería que es la fuente de su propio movimiento, porque era consciente de su comportamiento en ese momento, pero no sabía la causa real de su acción. Es un hecho que *a veces nos* equivocamos al creer que una acción es el resultado de la deliberación. Por lo tanto, es al menos posible que siempre nos equivoquemos al creer que nuestras acciones son la consecuencia de nuestra deliberación.

De nuestro análisis debería quedar claro que el determinismo duro puede mantenerse, pero sólo a costa de revisar algunas de nuestras creencias más preciadas. Debemos cambiar nuestras opiniones sobre la responsabilidad moral y debemos estar dispuestos a aceptar que las ideas de deliberación, elección y libertad son ilusiones. Para muchos filósofos, este es un precio demasiado alto y, por lo tanto, buscan posiciones alternativas, una de las cuales es el determinismo blando.

Determinismo blando

Muchos filósofos desean conservar tanto el determinismo como la responsabilidad y, por lo tanto, recurren al determinismo suave.

Exposición. Existen muchas versiones del determinismo blando, pero todas tienen tres afirmaciones en común: (1) el determinismo es verdadero y, por lo tanto, los eventos, incluida la conducta humana, voluntaria o no, surgen de condiciones antecedentes, lo que hace imposibles otros tipos de conducta; (2) la conducta voluntaria, sin embargo, es libre en la medida en que no se realiza bajo *compulsión externa;* y (3) en ausencia de una restricción externa, las causas de las acciones voluntarias pueden atribuirse a ciertos estados, eventos o condiciones dentro del agente, a saber, su voluntad o voliciones, elecciones, decisiones y/o deseos.

Para esta perspectiva es importante que sean ciertas dos cosas. La primera es que la libertad se pueda definir en términos de libertad compatibilista, es decir, puede haber condiciones antecedentes que determinen una acción y, sin embargo, esa acción sea libre. La segunda puede ilustrarse con los tres ejemplos siguientes. En el caso inicial, supongamos que se le ordena que salga de la habitación. Alguien entra, lo recoge y lo saca en contra de su voluntad. En ese caso, la acción de salir de la habitación no es libre y ni siquiera se le puede considerar agente de la acción. En nuestro siguiente caso, alguien entra y le dice que salga de la habitación y le pone una pistola en la cabeza. Usted sale de la habitación. Este es un caso de compulsión externa; usted actúa y, por lo tanto, es el agente de la acción. En el caso final, se le ordena que salga de la habitación. Sin embargo, en este caso no se utiliza ninguna restricción externa. Se le informa de todas las ventajas que recibirá al salir de la habitación. Debido al carácter y los deseos que ha desarrollado, abandona la habitación. Tu carácter y tus deseos hicieron que fuera causalmente necesario que actuaras como lo hiciste, pero no hay ninguna restricción externa, por lo que se dice que eres libre.

El determinismo blando es la opinión de que somos libres y, por lo tanto, a veces responsables de nuestras acciones, siempre que no haya ninguna restricción externa. Simplemente actuamos de acuerdo con nuestras propias elecciones, deseos y voluntad.

Críticas. Hay al menos dos objeciones al determinismo blando. La primera crítica es que el determinismo blando no escapa a los problemas del determinismo duro si nuestros deseos, carácter y volición están determinados en sí mismos. De hecho, podemos imaginar un caso en el que claramente no seríamos responsables. Supongamos que actuamos de acuerdo con nuestros deseos y nuestro estado interior, pero que estos estados fueron de hecho inducidos al conectarnos a alguna máquina.

Sin embargo, al determinista blando no le interesaría mucho esta objeción. No niega que incluso nuestros deseos, carácter y voluntad tengan causas. Pero hay que recordar que el requisito para que un acto sea libre es que se produzca sin coacción externa. En el ejemplo anterior, el determinista blando respondería que había coacción externa y que la acción mencionada no era libre, y por lo tanto no era un argumento en contra de la posición del determinista blando. Los deseos y la voluntad pueden ser coaccionados.

La segunda objeción no es tan fácil de descartar, porque nos lleva al corazón del debate entre un determinismo moderado y una visión libertaria de la acción. Tiene que ver con lo que se entiende por "podríamos haber actuado de otra manera". Habiendo decidido y actuado en consecuencia, ¿podríamos haber actuado de otra manera? Algunos deterministas moderados niegan que debamos siquiera plantear la pregunta, porque carece de sentido. Según esta visión, decir que podríamos haber realizado otra acción significa simplemente que habríamos *actuado* de otra manera *si* esos estados internos que determinan nuestras acciones fueran diferentes. Decir que podríamos haber decidido de otra manera es sólo decir que, si hubiéramos decidido tomar una decisión diferente, habríamos tomado una decisión diferente. Esto, por supuesto, es trivialmente cierto, pero en realidad no llega al meollo del asunto.

Los filósofos que se oponen a esta forma de determinismo han respondido de al menos tres maneras, todas similares en su planteamiento, pero que resaltan diferentes aspectos de la cuestión. En primer lugar, la respuesta habitual es que un agente no es libre a menos que posea poder contracausal. Es decir, un agente debe ser capaz de hacer lo contrario. En segundo lugar, filósofos como CD Broad y Keith Lehrer han argumentado que el determinista blando entiende "podríamos haber actuado de otra manera" como un hipotético "podríamos haber actuado de otra manera" *si.* Este puede ser un

significado posible para la frase, pero no es el sentido necesario para justificar nuestras concepciones morales habituales de culpa y alabanza. Para estos conceptos debemos tener el sentido categórico "podríamos haber actuado de otra manera", punto. En tercer lugar, Richard Taylor en su libro *Metafísica* dice que los cursos de acción alternativos pueden verse de dos maneras. Pueden tomarse como una oración disyuntiva, puedo *estudiar* filosofía *o* irme a dormir. O bien, los cursos de acción alternativos pueden enunciarse como una oración conjuntiva: puedo estudiar *filosofía* y *acostarme* . La primera oración es verdadera si sólo una de las dos opciones es verdadera (una alternativa podría no ser una opción viable). En la segunda oración, ambas alternativas deben ser verdaderas. El poder contracausal debe ser posible. En este punto llegamos al punto más profundo de desacuerdo con los deterministas suaves, quienes simplemente niegan esa afirmación. Los deterministas suaves afirman que todo lo que se necesita es que tengamos razones, decidamos y llevemos a cabo decisiones sin compulsión externa.

Indeterminismo simple y libertarismo

Dos visiones que se oponen directamente al determinismo son el indeterminismo simple y el libertarismo.

Indeterminismo simple

El indeterminismo simple tiene pocos partidarios porque, de todos los puntos de vista que se pueden presentar, parece el menos probable de ser cierto.

Exposición. Los indeterministas niegan una interpretación compatibilista de la libertad. El determinismo y la libertad son incompatibles, como en el determinismo duro, pero también hay una negación del determinismo. Según el indeterminista, la única comprensión significativa (correcta) de la libertad es la perspectiva incompatibilista. Además, argumentará que al menos uno y posiblemente muchos eventos no son causados, es decir, son independientes de eventos antecedentes. El indeterminista simple sostiene que los candidatos más probables para estos eventos no causados son nuestras propias acciones libres. No hay ninguna ley científica, o ley de ningún tipo, bajo la cual se puedan categorizar nuestras acciones. Aquí hay un sentido muy claro en el que un acto libre podría haber sido de otra manera. Si de hecho no fue

causado, entonces, incluso tomando en consideración las condiciones precedentes y acompañantes, alguna otra acción era posible; uno no tenía que hacer lo que hizo.

Algunos defensores del indeterminismo incluso extenderían esta idea de un acontecimiento incausado más allá de las acciones humanas, al orden físico o natural. Para apoyar esta afirmación, estos pensadores invocan el principio de incertidumbre o indeterminación de Heisenberg, que fue la base de la teoría cuántica en física.

Críticas. La mayoría de los filósofos consideran que, tras una reflexión, esta forma simple de indeterminismo tiene poca verosimilitud. En primer lugar, es razonable concluir que un acontecimiento en el orden natural tiene una causa, incluso cuando no sabemos cuál es esa causa. Sólo los niños muy pequeños hablan del juguete que simplemente se rompió sin ninguna razón. La mayoría de los pensadores generalmente admiten que no conocemos *todas* las relaciones causales y que un acontecimiento aparentemente incausado sólo parece así debido a nuestra ignorancia.

En segundo lugar, la postura tiene poca verosimilitud en lo que respecta a las acciones humanas. Supongamos que asumimos que algunas acciones, en particular las que son libres, no tienen causa alguna. La imagen resultante del hombre no será la de la marioneta del determinista, sin duda, pero lo que se sustituye por ella es menos que satisfactorio. La concepción del hombre que surge ahora es la de un fantasma errático y espasmódico, que realiza movimientos y acciones sin ton ni son. Se mueve en un momento de esta manera y en otro de aquella, pero en ambos casos sin causa alguna.

Las acciones humanas en tal estado son manifiestamente libres e incausadas, pero es cuestionable, en el mejor de los casos, que tengamos algo que ver con ellas. Lo que hace que esta explicación sea tan inaceptable es que, si bien conserva la libertad, lo hace a costa de la responsabilidad. Es difícil ver cómo tal comportamiento podría ser *nuestro* comportamiento. ¿Cómo se puede justificar que acciones que están fuera de nuestro control sean llamadas nuestra conducta? El fin de esta visión de la acción parecería ser el rechazo de toda responsabilidad por acciones de este tipo. ¿Cómo podría tal acción ser nuestra conducta *responsable?*

Libertarismo

El libertarismo busca superar las dificultades tanto del determinismo como del indeterminismo.

Exposición. Al igual que algunas de las otras posiciones que hemos analizado, el libertarismo sostiene que el determinismo y la libertad son incompatibles. Es decir, el libertarismo sostiene una visión incompatibilista de la libertad. Los libertarios creen que nuestras acciones libres no son causadas por otro (como en el determinismo) ni son incausadas (como en el indeterminismo). Más bien, son autocausadas. Por lo tanto, a esta visión a veces se la llama *autodeterminismo* debido a la teoría de la agencia personal.

Un ser humano (persona o yo) es a veces, aunque no siempre, un ser autodeterminado. En otras palabras, a veces somos la causa de nuestra propia conducta. El libertario sostiene que para que una acción sea libre debe ser causada por el agente que la realiza, y debe realizarse de tal manera que no haya condiciones previas suficientes para la realización de ese acto. Si una acción es libre y racional, la acción debe realizarse por una razón, aunque la razón no sea la causa de la acción. Esto significa que siempre podríamos haber actuado de otra manera. Al menos dos posibilidades eran opciones viables.

Esta concepción de la libertad es la única que hace justicia a la intuición profundamente arraigada de que tenemos poder contracausal. En segundo lugar, esta perspectiva por sí sola da sentido a la actividad deliberativa. Todas las posiciones examinadas hasta ahora, según se sostiene, en realidad no dan cuenta adecuadamente de la deliberación humana. En tercer lugar, los libertarios consideran objetables tanto el determinismo como el indeterminismo, por lo que concluyen que la única alternativa restante, el libertarismo, es verdadera.

Críticas. En primer lugar, los empiristas se oponen a la noción metafísica de un *yo o una persona* en esta perspectiva. Desde la época de Hume, ha sido popular criticar la idea del yo como una sustancia que perdura a través del tiempo. Para un empirista concienzudo, la persona o el yo es una mera colección o conjunto de cosas o eventos. La perspectiva libertaria se opone directamente a esta concepción popular del hombre. Pero, dice el crítico, fuera de las afirmaciones de la teoría libertaria de la acción (y de las afirmaciones de

ciertas creencias religiosas), es imposible demostrar empíricamente que el hombre es algo más que un conjunto de cosas y procesos físicos. Para aquellos de nosotros que tenemos creencias religiosas arraigadas en la Biblia, tal prueba no es necesaria. Sin embargo, algunos filósofos considerarían esta perspectiva inaceptable. Un materialista argumentaría que la muerte acaba con todo y que el hombre es totalmente reducible a la materia. Los libertarios responden señalando que incluso Hume presupone la existencia real de un "yo" o entidad detrás de sus impresiones que les da unidad.

En segundo lugar, algunos cuestionan la concepción libertaria de la causalidad. El libertarismo sostiene que un agente, que no es un acontecimiento sino una sustancia, es, no obstante, capaz de causar otro acontecimiento. Es decir, un agente libre puede hacer que se produzcan acontecimientos, es decir, sus propias acciones, sin que nada más lo impulse a actuar de esa manera.

libertaria, admite que el concepto libertario de causalidad es tan diferente del concepto habitual que ni siquiera deberíamos darle el nombre de "causa". Taylor sostiene que no deberíamos hablar de agentes *que causan* sus acciones, sino más bien de agentes que *las originan, las inician* o simplemente las *llevan a cabo* .

Así pues, parecería que la aceptabilidad de la visión libertaria de la libertad se basará en tres consideraciones: ¿existen seres o personas del tipo descrito? ¿Es plausible la concepción libertaria de la causalidad? Y, por último, ¿tiene sentido hablar de personas que causan sus acciones pero no causan su existencia?

La teoría de los dos niveles

Llegamos ahora a la última de nuestras posibles posiciones sobre la libertad y el determinismo. Esta perspectiva sostiene que las creencias en el determinismo y el libre albedrío son, en cierto sentido, independientes.

Exposición. El teórico de los dos niveles sostiene que la preocupación del compatibilista por las leyes que podrían regir el comportamiento humano carece de fundamento. No existen leyes que regulen lo que llamamos comportamiento humano libre (deliberación, elección y acción). Sin embargo, a diferencia del libertario, el teórico de los dos niveles no considera que la

categorización de las decisiones y acciones de las personas sea siquiera una *posibilidad conceptual.* Sostiene que el alcance del determinismo está restringido por un análisis de la naturaleza de la acción y la elección.

Un argumento clave de esta postura es que nos confundimos mucho si buscamos *causas* para las acciones y decisiones humanas. Los acontecimientos tienen causas. Incluso los movimientos físicos de nuestro cuerpo tienen causas. Las acciones humanas, por otra parte, no se explican apelando a causas, sino dando *razones* o propósitos. Por ejemplo, levantar un brazo es un acontecimiento físico. Podemos preguntar: "¿Por qué se levantó el brazo?" Será suficiente responder que los músculos del brazo se tensaron, lo que hizo que el brazo se levantara. Una pregunta muy diferente es: "¿Por qué levantó el *brazo* ?" En este caso, la petición es por razones, no por causas. Una respuesta adecuada en este caso podría ser: "Para tomar un taxi". Lo que es importante ver en estos dos casos es que el último no busca la especificación de condiciones antecedentes. Las razones son esencialmente diferentes de las causas.

El resultado de esta explicación es que los teóricos de dos niveles sostienen que todas las discusiones tradicionales sobre el problema del libre albedrío son erróneas, ya que conceden al determinista la posibilidad de una explicación causal de la acción humana. Una vez que esto se refute, dice el teórico de dos niveles, ya no nos molestará el problema tradicional de la relación entre el determinismo y el libre albedrío.

Críticas. Las críticas a la teoría de dos niveles son muy similares a las del libertarismo. La teoría de dos niveles nuevamente implica la concepción de un yo o persona como una sustancia que perdura a través del tiempo (ver p. 203).

Sin embargo, la teoría de los dos niveles plantea otro problema. ¿Cuál es la relación entre *las razones* y *las causas?* Parece intuitivamente claro que ambas están relacionadas. Si bien es cierto que la tensión de los músculos del brazo es parte de la causa de que el brazo se levante, puede ser sólo la causa instrumental, no la causa eficiente. Parece obvio que el deseo de tomar un taxi tenía alguna relación con la tensión de los músculos del brazo (véase el capítulo 12 y el análisis de cómo los acontecimientos mentales pueden provocar una acción física).

Conclusión

Del análisis y evaluación del determinismo duro, el determinismo blando, el indeterminismo simple, el libertarismo y la teoría de dos niveles debería quedar claro que se han dado varias respuestas a la cuestión de la libertad humana. Nuestro análisis nos lleva a pensar que el indeterminismo simple es el que tiene menos plausibilidad. Además, nos resulta difícil aceptar el determinismo duro, aunque hay algunos cristianos, aunque sean pocos, que lo consideran aceptable. La mayoría de los cristianos se posicionarían entre las tres posturas restantes.

Algunos cristianos están muy influidos en este tema por la idea del determinismo teológico, que sostiene que Dios ordena cada acontecimiento y situación y que el hombre no tiene la capacidad de elegir o influir en su propio destino final. Esta cuestión, muy debatida en los círculos cristianos, se ha omitido deliberadamente en este capítulo, ya que se basa en diversas interpretaciones de las Escrituras y, por tanto, es una cuestión teológica más que puramente filosófica. No obstante, las opiniones que se tengan sobre cuestiones teológicas como la naturaleza de la omnisciencia de Dios y la predestinación sin duda afectarán las opciones filosóficas que se consideren aceptables.

Lecturas sugeridas

Edwards, Jonathan. *La libertad de la voluntad*

Holbach, Baron. *Sistema de la naturaleza,* caps. 11, 12

James, William. “El dilema del determinismo” en *Ensayos sobre pragmatismo*

Lutero, Martín. *La esclavitud de la voluntad*

Taylor, Richard. *Metafísica*

CAPÍTULO 14. ¿SOBREVIVE EL HOMBRE A LA MUERTE?

Una de las cuestiones más interesantes que se le pide a un filósofo que examine es la de la inmortalidad. ¿Sobrevivimos a nuestro funeral? Esta pregunta podría encontrarse en al menos dos lugares de un libro de texto de filosofía. Debido a la estrecha relación que existe entre la vida después de la muerte y la creencia religiosa, podría tratarse en la sección de Filosofía de la religión. (Sin embargo, debemos señalar que existe cierta independencia entre la creencia en Dios y la creencia en la inmortalidad. Filósofos abiertamente ateos como JME McTaggart y CJ Ducasse creen en la inmortalidad.) O, debido a que toda la cuestión de la inmortalidad se reduce rápidamente a un problema de la naturaleza o constitución del hombre, podría tratarse en la sección de Metafísica. ¿Es el hombre la misma persona después de la muerte que antes? ¿Qué sobrevive?

Centraremos nuestra atención casi exclusivamente en los argumentos metafísicos a favor y en contra de la supervivencia del hombre después de la muerte. Primero examinaremos los argumentos más destacados en contra de la inmortalidad; luego evaluaremos los argumentos a favor de la inmortalidad.

Argumentos contra la inmortalidad

En general, los oponentes de la inmortalidad han hecho un esfuerzo por demostrar que los argumentos a favor de la inmortalidad son inadecuados. Los mortalistas, como podemos llamarlos, han afirmado que en el debate sobre la inmortalidad la carga de la prueba recae sobre los inmortalistas. La supervivencia después de la muerte no es simplemente una "cuestión abierta". Existe, según afirman, una presunción abrumadora a favor de la mortalidad, y esto es operativo en el primer argumento en contra de la inmortalidad.

La universalidad de la mortalidad humana

Exposición. El argumento contra la inmortalidad es empírico. Los mortalistas señalan que es un hecho universal e indiscutible que todos los hombres y mujeres mueren. Todos nuestros amigos mueren; todos los que conocemos

morirán, si pasa suficiente tiempo. La muerte es tan cierta que "todos los hombres son mortales" se ha convertido en un ejemplo lógico. La mayoría de las personas encontrarían contradictorio que, al leer sobre un accidente aéreo, se les informara que un pasajero había muerto y, sin embargo, había sobrevivido. Tal consecuencia parece lógicamente imposible.

Críticas. El argumento basado en la universalidad de la mortalidad humana, en el mejor de los casos, sólo establece que la carga de la prueba recae sobre el defensor de la inmortalidad. Sin embargo, más allá de ese punto, el argumento parece pasar por alto las afirmaciones centrales de los inmortalistas. En primer lugar, cabe señalar que tanto los mortalistas como los inmortalistas coinciden en que, si se sigue el curso normal de los acontecimientos, todos los seres humanos acabarán muriendo. La cuestión real es la de qué sucede después de la muerte. La afirmación de que existe una mortalidad humana universal en realidad no se refiere a esta cuestión. El hecho de que "todos los hombres son mortales" sea una verdad de Perogrullo no prueba en sí mismo que los seres humanos no sobrevivan a la muerte. O, dicho de forma más enérgica, el hecho de que todas las vidas humanas terminen en este mundo no tiene ninguna conexión lógica con el hecho de que continúen en otro mundo.

Quizás una de las razones por las que los filósofos utilizan la mortalidad universal como argumento contra la inmortalidad es la ambigüedad de la palabra "Mortal" puede significar simplemente capaz de morir, como cuando decimos: "Soy un simple mortal y no puedo vivir eternamente". Por otra parte, la palabra puede significar "final", como en un "golpe mortal" a una idea. Pero suponer que este último significado se aplica a la muerte plantea la cuestión.

En segundo lugar, incluso como argumento empírico o factual, la universalidad de la mortalidad humana no es una prueba válida contra la inmortalidad. No todos los humanos han muerto. Tanto Enoc (Gén. 5:24) como Elías (2 Reyes 2:11) no murieron. Si la muerte seguida de aniquilación fuera cierta, parecería que no se podría dar ninguna explicación para estos dos claros contraejemplos. Además, la muerte y resurrección de Jesucristo es el contraejemplo central de la posición mortalista. Cristo sobrevivió a la muerte y regresó para hablarnos de ella. La muerte y resurrección de Jesucristo es la garantía o promesa de que los seres humanos como nosotros sobrevivirán a la muerte (Juan 11:25 , 26 ; 1 Cor. 15:12-22). El cristianismo bíblico no solo enseña que los muertos sobreviven sino también que los vivos

serán trasladados a cuerpos incorruptibles al regreso de Cristo (1 Cor. 15:51-58).

La analogía de la naturaleza

Exposición. Los mortalistas han utilizado una serie de argumentos contra la creencia en la inmortalidad. Estos argumentos son de naturaleza física y han llegado a llamarse argumentos basados en la analogía de la naturaleza. Una exposición contundente de estos argumentos se encuentra en *Sobre la inmortalidad del alma, de Hume.* En este tratado, Hume ofrece varias formas de este argumento.

En primer lugar, explica Hume, cuando dos objetos están tan estrechamente relacionados que cualquier cambio en uno de ellos produce un cambio proporcional en el otro, debemos concluir que cuando el cambio es tan grande en el primero que se disuelve totalmente, se producirá la disolución total del segundo. La aplicación debería ser clara. Nuestros cuerpos y mentes están relacionados de esta manera. Los cambios en nuestros cuerpos producen cambios proporcionales en nuestras mentes: los pequeños dolores conducen a una confusión mental mínima, mientras que los grandes dolores conducen a un colapso mental total. La disolución total del cuerpo al morir va acompañada de la disolución total de la mente.

Una segunda analogía con la naturaleza que ofrece Hume se basa en el hecho de que ninguna forma de la naturaleza puede sobrevivir si se la traslada de su entorno original a otro diferente. Los árboles no pueden vivir en el agua, al igual que los peces no pueden vivir en el aire. De hecho, un cambio relativamente leve en nuestra atmósfera haría imposible la vida tal como la conocemos **en** este planeta. Si la Tierra estuviera a una distancia relativamente pequeña más cerca del Sol, toda la vida desaparecería de nuestro planeta. Siendo así, ¿qué razón hay para suponer que nuestra alma o nuestra mente puedan sobrevivir a un cambio tan radical como la disolución de nuestro cuerpo?

La similitud anatómica entre los animales y los hombres constituye una tercera analogía para Hume. De la anatomía comparada aprendemos que los animales se parecen a los hombres. ¿No es natural suponer que también existe una semejanza entre las almas de los animales y las de los humanos? Si es así,

se seguiría que o bien los animales también son inmortales, una posición generalmente inaceptable para los inmortalistas, o bien tanto los animales como los seres humanos no son inmortales.

La cuarta y última analogía se encuentra en el cambio constante de este mundo. Aunque el mundo puede parecer estable, está en constante cambio. De hecho, el mundo da muestras de fragilidad y disolución. Siendo así, Hume concluye que es erróneo suponer que una forma de vida, la más frágil, sea inmortal e indestructible.

Críticas. La primera analogía se basa en la interrelación entre el cuerpo y el alma, y en la afirmación de que un cambio en uno provocará un cambio proporcional en el otro. Esta analogía supone una visión interaccionista de la relación entre la mente o el alma y el cuerpo, y una forma inusual de la posición en ese sentido. Como hemos visto (capítulo 12), muchos filósofos rechazarían esta solución al problema mente-cuerpo. Además, esta analogía presupone que un cambio en cualquiera de los elementos o sustancias provocará un cambio *proporcional* en el otro. La física moderna ha puesto en tela de juicio estas relaciones uniformes entre causa y efecto. Ciertos efectos son mayores que su causa, y viceversa.

Además, y lo más importante, Hume supone que la respuesta proporcional de la mente o el alma a la disolución del cuerpo sería la correspondiente disolución del alma. Pero ¿por qué debería ser así? ¿Es una necesidad lógica? ¿Existe evidencia empírica que respalde la afirmación de Hume? Para obtener ese tipo de evidencia, uno tendría que experimentar la muerte. Algunos señalarían los hallazgos de personas como Raymond Moody y Elisabeth Kübler-Ross 1 como evidencia en contra. Además, el testimonio y la resurrección de Jesucristo es la respuesta decisiva a la afirmación de Hume.

La segunda analogía, que el alma del hombre no puede sobrevivir a un cambio ambiental, como los árboles no pueden vivir en el agua y los peces no pueden existir en el aire, plantea la cuestión. Hume simplemente supone lo que debe probar, que el alma del hombre es incapaz de existir cuando el cuerpo se disuelve. Hume no tiene evidencia *empírica* de lo que le sucede al alma de un ser humano después de que muere, aunque tal evidencia está fácilmente disponible para un árbol sumergido o un pez en el aire. Supongamos que solo viéramos una rana cuando estaba en el agua.

Observando que la mayoría de los animales son aptos para la tierra o para el agua, podríamos concluir que las ranas no pueden existir tanto en el agua como en la tierra. Sin embargo, esto, de hecho, sería falso, y la única forma en que podríamos conocer las condiciones de vida de una rana sería a través de la observación.

La tercera analogía, tomada de la anatomía comparada (lo que es cierto para los animales también lo es para los seres humanos porque se parecen entre sí en ciertos aspectos), es sin duda falaz. El parecido o la similitud *no es* identidad, y las analogías son débiles cuando hay grandes diferencias. De hecho, las diferencias entre los seres humanos y los animales ponen en grave duda la analogía de Hume.

La cuarta analogía tampoco es convincente. Como *parte* o incluso *la mayor parte* de lo que observamos sobre el mundo está en constante cambio, eso no prueba en modo alguno el cambio o la disolución de *todo.* Se podría sostener que el argumento no pretende ser una prueba, sino que sólo muestra lo que es más probable o lo que creerá la persona racional. Esta afirmación puede parecer plausible en un principio, pero al final debe rechazarse. El concepto de cambio ha sufrido una revisión radical desde la época de Hume. Antes se consideraba que el cambio era decadencia y disolución, pero no es así en la ciencia moderna. Ahora se piensa que la materia en sí es indestructible; en el mejor de los casos, se puede transformar la materia en energía. Por tanto, esta última analogía de Hume es falsa a la luz de la comprensión moderna de la materia y el cambio.

El argumento de la dependencia cuerpo-mente

Exposición. El argumento más popular e impresionante contra la inmortalidad es el "argumento de la dependencia del cuerpo y la mente". Quienes defienden esta opinión afirman que ha recibido una poderosa confirmación de la investigación moderna sobre el cerebro. En pocas palabras, el argumento es el siguiente: La actividad de la mente depende del cuerpo. Sabemos que el cerebro no es inmortal y que deja de funcionar al morir. Además, todas las pruebas apuntan al hecho de que nuestra vida mental está ligada a la estructura cerebral y a la energía corporal. Es racional concluir, entonces, que la actividad mental cesa con el cese de la vida corporal, en particular la vida del cerebro. Bertrand Russell admitió que el argumento es sólo de

probabilidad, pero es tan cierto como la mayoría de las conclusiones científicas.

Críticas. Hay dos cosas que decir sobre este argumento. En primer lugar, es cierto que en nuestra existencia actual el funcionamiento de nuestra mente depende de algún modo de nuestro cuerpo. Todos podemos recordar casos en los que no pudimos pensar bien debido al estado de nuestro cuerpo físico. Cuando tenemos gripe, nos encontramos por debajo de nuestras posibilidades, no sólo en lo físico, sino también en lo mental. En segundo lugar, la dependencia del cuerpo y la mente de nuestra existencia actual no prueba nada acerca de las condiciones de una existencia futura. Para llegar a alguna conclusión tendríamos que observar esa vida futura. Podría ser que las condiciones de esa existencia fueran bastante diferentes de las de esta vida actual.

Inmortalidad

Ahora estamos listos para examinar la evidencia que se presenta en apoyo de la inmortalidad. Primero analizaremos los tipos de doctrinas de la inmortalidad y luego examinaremos los argumentos a favor de la inmortalidad.

Tipos de doctrinas sobre la inmortalidad

La inmortalidad, o supervivencia después de la muerte, se ha abordado desde al menos tres puntos de vista: la doctrina del alma inmortal, la doctrina de la reconstrucción y la doctrina del hombre sombra o de la persona mínima. Cada una de ellas es un intento de describir cómo un hombre podría sobrevivir a su funeral.

La doctrina del alma inmortal. La doctrina del alma inmortal es al menos tan antigua como Platón, y fue él quien la expuso claramente. Creía que los seres humanos son esencialmente *seres compuestos. Somos más que simples cuerpos. Somos algo más, algo que es de una especie diferente: un alma* incorpórea. Platón sostenía que durante la vida el alma estaba prisionera en el cuerpo. No obstante, el alma era una sustancia y, como tal, capaz de sobrevivir independientemente de cualquier otra cosa.

Otro punto crucial de la doctrina de Platón es que el alma es la persona real, verdadera o esencial. El cuerpo cambia y se desintegra. El alma, en cambio, es la persona real. Por lo tanto, puesto que es el alma la que sobrevive a la muerte, la persona real es inmortal. *Se* puede decir que sobrevivimos a nuestro funeral.

La doctrina de la reconstrucción. En su forma más pura, la doctrina de la reconstrucción es simple y clara. Es la idea de que después de la muerte nuestro cuerpo será resucitado y nuestra persona reconstruida. Existen algunas diferencias importantes entre la doctrina del alma inmortal y la doctrina de la reconstrucción. La doctrina del alma inmortal sostiene que la persona real escapa intacta al morir. Pero la doctrina de la reconstrucción sostiene que para tener una existencia genuinamente humana y personal debemos tener un cuerpo. Debemos tener una forma corpórea humana para ser una persona genuina. Este cuerpo es resucitado o reconstituido después de la muerte por un acto de omnipotencia. Dios nos llama de nuevo a la existencia, y nos convertimos en una persona inmortal.

La doctrina del hombre-sombra o de la persona mínima. La doctrina del hombre-sombra o de la persona mínima es un intento de captar los mejores elementos de las dos posiciones anteriores. Es interesante que esta perspectiva se aproxime mucho a la comprensión del cristianismo ortodoxo. Tertuliano, uno de los padres de la iglesia, defiende una posición similar a ésta en *De Anima.* El teólogo y filósofo Tomás de Aquino (1224-1274) defiende una versión de esta posición extensamente en el "Tratado de la Resurrección" en su *Summa Theologica.* Y más recientemente, una versión de esta doctrina ha sido defendida enérgicamente por Paul Helm.

Esta postura sostiene que la persona real es un hombre-sombra o una persona-mínima lo suficientemente humana y corpórea como para que se puedan superar los eternos problemas de identificación (¿realmente *sobrevivimos*?) e individuación (¿podemos distinguirnos de los demás después de la muerte?). Al mismo tiempo, el hombre-sombra o la persona-mínima es también lo suficientemente incorpóreo e inmaterial como para que no tenga dificultad en escapar ileso del cuerpo terrenal ordinario cuando es enterrado.

Evaluación. Antes de examinar los argumentos que los inmortalistas han dado en defensa de su postura, puede ser bueno limitar el campo de doctrinas al

que se aplicarán. Defenderemos la doctrina del hombre-sombra o de la persona mínima, pero analizaremos los argumentos que se ofrecen en apoyo de la doctrina del alma inmortal, ya que ha desempeñado un papel central históricamente en las discusiones filosóficas sobre la inmortalidad. Por lo tanto, aquí criticaremos la doctrina de la reconstrucción.

La doctrina de la reconstrucción parece problemática por dos motivos. En primer lugar, está el problema de la identificación. ¿Cómo podemos saber que las personas resucitadas o reconstituidas son idénticas a las personas originales? ¿Cómo es posible garantizar que la persona reconstituida no es una mera réplica o una falsificación brillante? En general, se han ofrecido dos respuestas. Se podría argumentar que Dios garantizará infaliblemente que los tormentos del infierno y los placeres del cielo se concedan a las personas adecuadas. También se podría afirmar que la persona misma no puede dejar de saber si es el original o una falsificación brillante. Los oponentes de la doctrina de la reconstrucción responden que las apelaciones a las capacidades cognitivas y ejecutivas de la omnipotencia o al supuesto estatus privilegiado de la persona en cuestión son inadecuadas. La cuestión crucial es la *posibilidad de* un error honesto. A pesar de todos nuestros esfuerzos, no podemos estar absolutamente seguros de que la persona reconstruida sea la persona que dice ser. Pero ¿podría Dios estar involucrado en un caso de identidad equivocada? Es cierto que la pura omnipotencia no evitará la posibilidad de error, pero Dios es más que mera omnipotencia. Él también es omnisciente y verdadero, por lo que estos problemas no podrían surgir.

En segundo lugar, una doctrina de resurrección o reconstitución exige una de dos posibilidades al momento de la muerte de la persona. La persona puede dejar de existir (ser aniquilada) hasta el último día, siendo reconstituida en ese momento para disfrutar ya sea de las bendiciones del cielo o de los tormentos del infierno. Tal posición parece ser excluida por lo que la Biblia dice acerca del estado actual de aquellos que han muerto (Lucas 16:19-31 ; 2 Corintios 5:8 ; Filipenses 1:23). *Ahora* están con los bienaventurados o separados de Dios. O bien, uno podría evitar estas dificultades afirmando que inmediatamente después de la muerte el individuo recibe una resurrección o un cuerpo reconstituido. De este modo se evita el problema de la no existencia temporal o la aniquilación, pero en el proceso se crea otra dificultad. Los pasajes del Nuevo Testamento que hablan de resurrección lo hacen en términos de grupos y de manera escatológica (es

decir, “en el último día”), en lugar de hacerlo de manera individual y periódica (Dn. 12:1 , 2 ; 1 Ts. 4:13–18 ; Ap. 20:1–10). Por estas razones, los cristianos rechazan la doctrina de la reconstrucción pura.

Argumentos a favor de la inmortalidad

Los argumentos filosóficos a favor de la inmortalidad se remontan al menos a la época de Platón y Aristóteles.

El argumento de la sencillez del alma. En uno de los Diálogos de Platón, el *Fedón,* Cebes, uno de los personajes principales, se preocupa de que, al morir, el alma se dispersa o se descompone. Sócrates sostiene que no es así.

Sócrates comienza afirmando que sólo ciertos *tipos* de cosas pueden descomponerse o separarse. Aquí distingue entre cosas compuestas y cosas simples o no compuestas. Las cosas compuestas siempre están cambiando; nunca son constantes. Por otra parte, las cosas simples o no compuestas son, muy probablemente, constantes e inmutables. Si, entonces, el alma pertenece a este último grupo, entonces es probable que el alma no cambie ni se desintegre. Este argumento se basa en dos supuestos importantes. Primero, las cosas simples son inmutables. Y segundo, el alma es simple.

El argumento de la analogía con las formas o ideas. Este segundo argumento es de origen platónico y está estrechamente relacionado con el argumento anterior. Este argumento presupone la teoría general de las Formas o Ideas de Platón. Platón enseñaba que para cada palabra significativa, como “justicia”, “bondad”, “triángulo” u “hombre”, hay una Idea o Forma abstracta correspondiente. Estas Formas son entidades eternas e inmutables, inteligibles para el intelecto de la misma manera que los objetos materiales son sensibles a nuestros sentidos. Estas Ideas representan clases generales de cosas, y los casos particulares de estas Ideas (una acción justa, una buena acción, un triángulo o un hombre) “participan en su Forma apropiada”.

Platón utiliza esta teoría general de dos maneras para demostrar que el alma es inmortal. En primer lugar, el alma es la facultad del cuerpo que *conoce.* Las Formas son los objetos reales del conocimiento. Además, todo conocimiento genuino es cierto, y la certeza es una propiedad sólo de lo que es inmutable. Dado que las Ideas (las cosas conocidas) son eternas e inmutables,

entonces el alma (el conocedor) debe parecerse a las Ideas y ser eterna e inmutable.

En segundo lugar, el alma es el principio de la vida y, por tanto, se la equipara con la Forma de la vida. La vida es incompatible con la muerte, como lo es la igualdad con la desigualdad o la justicia con la injusticia. Ningún principio admite su opuesto. La vida no puede ser vencida por la muerte. De ahí que Platón concluya que, puesto que el alma, como Idea de la vida, es inmortal y eterna, nuestra parte inmortal no es destruida por la muerte y existirá en algún lugar de otro mundo.

El argumento de la reminiscencia. Este argumento también es de Platón, quien presentó dos formas bastante diferentes del argumento, aunque la conclusión es la misma. En la primera forma del argumento, Platón parte de la premisa de que tenemos algún conocimiento de verdades a priori que no hemos adquirido en esta vida. Un ejemplo de este tipo de conocimiento es la conclusión del teorema de Pitágoras (Menón 81-86B). La otra forma del argumento parte de la premisa de que todos poseemos ciertos conceptos ideales como la igualdad perfecta o la justicia perfecta. Estos conceptos no pueden haber sido obtenidos de nuestra experiencia presente, ya que ninguno de ellos está plenamente ejemplificado o encarnado en esta vida (Fedón 73A-77A). Platón concluye que debemos haber estado familiarizados con estas verdades en algún momento del pasado, antes de la encarnación del alma. El alma habitaba el reino de las Formas. Por lo tanto, Platón sostiene que el alma no solo sobrevive a este cuerpo, sino que lo preexistió.

Los cristianos rechazan este argumento porque implica la creencia en la preexistencia del alma, una creencia que no encuentra apoyo en las Escrituras y es contraria a la doctrina cristiana del origen del alma.

El argumento de la racionalidad. Este argumento no se encuentra explícitamente en los escritos de Platón, pero las ideas centrales del argumento sí están ahí. En el *Fedón,* Sócrates distingue entre las explicaciones fisiológicas de la actividad humana y los motivos que tiene un agente para comportarse de la manera en que lo hace. Se sostiene que no existe una conexión necesaria entre los conceptos de fisiología y los motivos que lleva a un hombre a comportarse (véase pág. 204).

Esta tesis es desarrollada en un argumento formal por el apologista contemporáneo CS Lewis. Lewis sostiene que la racionalidad es más que naturaleza (es decir, es sobrenatural). La racionalidad no puede haber surgido de causas puramente materiales. Debido a la naturaleza sobrenatural de la racionalidad, los fenómenos corporales asociados con el comportamiento racional no pueden explicarse completamente mediante las ciencias naturales.

Objeciones a los argumentos a favor de la inmortalidad

En los propios diálogos platónicos se encuentran críticas a los argumentos en favor de la inmortalidad. Por ejemplo, después de que se presenta el argumento en favor de la inmortalidad a partir de la simplicidad del alma, Cebes cuestiona la tesis de que la simplicidad implica eternidad. Pregunta por qué no deberíamos considerar la relación del alma con el cuerpo como la de un tejedor con sus abrigos. El tejedor puede hacer muchos abrigos y sobrevivir a ellos, pero ¿por qué no es posible que el tejedor sobreviva al *último abrigo?* El alma es duradera pero no eterna, según esta analogía.

Estratón, otra figura del *Fedón,* ataca el argumento de la simplicidad de manera más directa. Se pregunta por qué el alma no puede simplemente dejar de existir. Es cierto que el alma no puede sufrir cambios en sus partes (no tiene ninguno), pero eso no excluye la posibilidad de que algún día se desgaste y perezca.

No es nuestro propósito hacer una exposición exhaustiva de las críticas que se hacen a los escritos de Platón. Debe quedar claro que algunos de los argumentos dependen en gran medida de la teoría de las Formas de Platón (términos abstractos o generales). Otros exigen la aceptación de puntos de vista que son contrarios a la enseñanza bíblica (como la preexistencia del alma). Y otros se apoyan en gran medida en la tesis de que el sujeto que conoce debe parecerse a lo conocido. Más bien, queremos examinar objeciones de un tipo mucho más serio. Las críticas que siguen sostienen en su mayor parte que existe una imposibilidad *inherente* o *de principio* en la afirmación de que podemos sobrevivir a nuestra propia muerte.

El problema de la identificación. Hemos analizado una versión de esta crítica anteriormente, en relación con la doctrina de la reconstitución. La objeción, en términos simples, es que incluso si pudiéramos sobrevivir a la muerte, nunca

podríamos estar seguros de que lo que sobrevivió fuéramos *nosotros.* Incluso si admitimos que el alma es el "verdadero" yo y que el alma sobrevivió a la muerte, nunca podríamos descartar la posibilidad de que lo que sobrevivió fuera una persona extrañamente similar a nosotros.

Podríamos responder a los antiinmortalistas que la memoria podría servir para verificar que éramos la misma persona que el individuo pre-mortem. Si recordáramos experiencias sobre nosotros mismos que sucedieron antes de la muerte, entonces podría haber justificación para afirmar que somos la misma persona. Esto sería particularmente cierto si las experiencias que tuvimos después de la muerte pudieran de alguna manera estar relacionadas con las que tuvimos antes de la muerte.

En respuesta a esto, los oponentes de la inmortalidad argumentan que la memoria es falible y que podríamos ser engañados. Hay tres respuestas apropiadas. Primero, el hecho de que nuestra memoria sea falible no significa que todos los casos de recordar sean falsos. La falibilidad de nuestros recuerdos solo demuestra que podríamos *estar* equivocados, no que estemos *equivocados* . Como se mencionó anteriormente, si las experiencias antes y después de la muerte están relacionadas, habría una fuerte probabilidad de que nuestra memoria fuera confiable. Por ejemplo, supongamos que las experiencias son etapas de algún proceso de pensamiento como contar una historia o participar en una discusión. En tal caso, habría una fuerte evidencia *prima facie* de que estas etapas fueron el producto de una sola inteligencia.

En segundo lugar, la falibilidad de la memoria sólo es un argumento decisivo contra la inmortalidad si la identidad personal se define en términos de la memoria. Pero hacerlo es confundir una cuestión metafísica con una epistemológica. La memoria es necesaria para que podamos *conocernos* a nosotros mismos después de la muerte; ésta es una cuestión epistemológica. Pero incluso si la memoria falla y no sabemos *que hemos sobrevivido a la muerte, de ello no se sigue que, de hecho,* no sobrevivamos a la muerte; ésta es una cuestión metafísica.

En tercer lugar, en última instancia, podemos confiar en la memoria de Dios para garantizar la exactitud de la reidentificación de cada persona. Puesto que Él es omnisciente y totalmente veraz, no tenemos por qué preocuparnos por las falibilidades de la memoria.

El problema de la individuación. Una de las principales tesis de los inmortalistas es que la supervivencia es *personal.* No bastaría con que al morir fuéramos absorbidos por algún alma del mundo y viviéramos eternamente en una existencia no personal. Debemos seguir viviendo *personalmente.* Esta idea de la existencia personal exige la capacidad de individualizar o distinguir personas. Los mortalistas afirman que nuestro principio actual de individuación es un cuerpo. Si nos dicen que averigüemos cuántas personas hay en la clase de filosofía, entonces contamos los cuerpos. Sin embargo, si un número de personas nos dice que asistirán a un evento en espíritu, ¡no tenemos forma de contar los espíritus presentes!

Este problema parece tener una respuesta directa y sencilla. Es cierto que nuestro principio actual de individuación de las personas se basa en los cuerpos, pero este hecho no prueba que sea la *única* manera de distinguir a las personas. Todo lo que el argumento establece es que en el estado post mortem anterior a la resurrección tendría que haber un principio de individuación diferente.

Además, es útil observar que el problema no es exclusivo de la supervivencia humana después de la muerte, pues en la teología cristiana existe la creencia en toda una serie de seres espirituales además de Dios: ángeles, demonios y Satanás. Por lo tanto, si pueden existir como espíritus individuales, entonces no hay razón para que los hombres no puedan hacerlo también.

El problema de la racionalidad. Esta objeción se dirige específicamente al argumento de la racionalidad (existe una diferencia tan radical entre las condiciones físicas de la conducta humana y los motivos que los hombres atribuyen a su conducta que debemos estar tratando con cosas diferentes: un cuerpo físico y un alma incorpórea o inmaterial). Los oponentes de la inmortalidad ofrecen dos críticas a este argumento. En primer lugar, sostienen que incluso si las condiciones fisiológicas de la conducta humana son tan diferentes de los motivos de esa conducta, no tenemos ninguna base para decir que *no están* lógicamente relacionadas. Es posible que, a medida que lleguemos a saber más sobre cada área, también encontremos que existe una relación definida entre las dos, y que una podría incluso reducirse a la otra. En segundo lugar, incluso si aceptamos el argumento de la racionalidad, eso no

prueba que la diferencia entre lo físico y lo racional sea algo inmaterial o incorpóreo y, por lo tanto, podría sobrevivir a la disolución del cuerpo.

Sin embargo, no debemos permitir que el mortalista se salga con la suya tan fácilmente. Si bien tenemos mucho que aprender sobre el comportamiento físico y la mente, ha habido numerosos intentos de reducir lo mental a lo físico, y *todos* han fracasado. Si bien siempre es *lógicamente posible* que se pueda llevar a cabo una reducción, hay buenas razones para pensar que es *empíricamente imposible* y, de hecho, nunca se logrará (véase nuestro análisis del problema mente-cuerpo en el capítulo 12). Además, si bien es cierto que el "algo más" que lo físico no tiene por qué ser mental o incorpóreo, hay buenas razones para pensar que lo es (de nuevo, véase el capítulo 12).

El problema de la inteligibilidad de la expresión "sobrevivir a la muerte". Una de las críticas contemporáneas más comunes a la inmortalidad por parte de los mortalistas es que la frase "sobrevivir a la muerte" no tiene ningún significado. Estamos familiarizados con las palabras y, por lo tanto, creemos saber lo que se está diciendo, pero al analizarla se demuestra que esa frase no tiene ningún significado.

Las razones que sustentan esta afirmación son dos. En primer lugar, una condición para sobrevivir a la muerte es la capacidad de tener experiencias que sean al menos sucesivas, si no continuas, antes y después de la muerte. Es decir, debemos tener algunas experiencias pre y post mortem que estén relacionadas entre sí de tal manera que constituyan alguna evidencia de que estamos tratando con la *misma* persona. Pero, según se argumenta, esto es imposible, porque una condición lógicamente necesaria de la experiencia es que tengamos órganos sensoriales. Y los órganos sensoriales son simplemente las cosas que posee alguien con un cuerpo. Se argumenta que si carecemos de un cuerpo, carecemos de experiencia sensorial. Por lo tanto, la afirmación de haber sobrevivido a nuestra muerte es ininteligible.

En segundo lugar, se dice que nuestro lenguaje sobre las personas es un lenguaje sobre un objeto que se puede *encontrar,* que podemos encontrar en la experiencia. El lenguaje de las personas es, entonces, lenguaje corporal. Algunos defensores de la inmortalidad niegan la existencia corpórea y, por lo tanto, el uso del lenguaje de las personas sobre la experiencia post mortem es incoherente o ininteligible.

Varios filósofos, entre ellos HH Price, han discrepado de esta opinión. Podemos concebir una experiencia incorpórea. A excepción de las opiniones materialistas sobre el hombre, los filósofos admiten que incluso en su estado corpóreo actual el hombre tiene una experiencia incorpórea: pensar, querer, imaginar. Debido a la interrelación actual entre la mente y el cuerpo, el cuerpo tiene una parte en estas actividades, pero hay razones para creer, a partir de la naturaleza de la experiencia, que el pensamiento, la comprensión y otras actividades mentales podrían llevarse a cabo en un estado incorpóreo. Por ejemplo, Platón habría argumentado que el pensamiento podría llevarse a cabo mejor sin el estorbo de un cuerpo. No hay razón para afirmar que toda experiencia en un estado incorpóreo es imposible, que es la afirmación del mortalista.

También es pura suposición por parte del mortalista que no podremos encontrarnos con la persona después de la muerte. (El cristiano sostiene que una vez que tenga lugar la resurrección tendremos cuerpos y podremos encontrarnos con ella.) Pero incluso en el estado incorpóreo hay razones para pensar que es posible encontrarnos con las personas. A lo largo de las Escrituras, los seres espirituales se enfrentaron a los hombres y fueron encontrados por ellos. En algunas ocasiones, seres celestiales se aparecieron a seres humanos y fueron reconocidos como ángeles (Mateo 1 ; Lucas 1 , 2). Por lo tanto, es falso negar que es posible encontrarnos con seres espirituales.

El problema de la inteligibilidad del "más allá". La crítica final a los mortalistas tiene que ver con lo que entendemos por "más allá". Los defensores de la inmortalidad hablan de "aquí" y "más allá". ¿Qué se quiere decir con esto? *¿Dónde* está el más allá, estrictamente hablando? El crítico dice que si no podemos responder a esa pregunta, entonces nuestra afirmación de que los hombres llegan al más allá después de la muerte es un sinsentido.

Sin embargo, no se puede dar una respuesta *exacta a esta pregunta. Las Escrituras nos indican con toda claridad que* existe una vida después de la muerte y *que* guarda cierta semejanza con esta vida. La naturaleza exacta de esa existencia no está totalmente explicada. Por ejemplo, aunque se nos dan vislumbres de cómo es esa vida (Apocalipsis 21 , 22), los cristianos que creen en la Biblia no están todos de acuerdo en cómo deben entenderse esas vislumbres. ¿Es la descripción literal o es un lenguaje figurado sobre un lugar real? ¿Es el cielo un lugar material "allá arriba"? No se pueden responder estas

preguntas con certeza, pero enfaticemos nuevamente lo que es claro y cierto para el cristiano: *realmente* existe una vida después de la muerte. No es producto de la imaginación de nadie.

Además, desde una perspectiva puramente filosófica, hay razones para pensar que existe un espacio distinto del físico. Por ejemplo, pensemos ahora en un tigre en una jaula. El tigre y la jaula están relacionados espacialmente, pero ¿a qué distancia está el tigre de nuestro escritorio? No podemos responder a esa pregunta, porque el tigre está en el espacio perceptual, no en el espacio físico. No hay ninguna razón *lógica* para negar que la otra vida se encuentre en un espacio no físico, aunque bien podría estar en el espacio físico.

Conclusión

En nuestra opinión, no hay, desde un punto de vista puramente filosófico, ninguna razón decisiva para rechazar la inmortalidad. De hecho, hay pruebas fehacientes de que sobrevivimos a nuestra propia muerte.

Para el cristiano, la cuestión de la vida después de la muerte tiene una respuesta decisiva en Jesucristo. Como Hijo de Dios, Él sabe si hay vida después de la muerte. Como quien ha pasado de la muerte a la vida, Él es el único capacitado para responder a la pregunta de la inmortalidad. Afirma claramente que hay vida después de la muerte (Lc 16 ; Jn 11).

Al morir, queda lo que Paul Helm llama una persona mínima y lo que Peter Geach llama un remanente mental sobreviviente de una persona completa. Esta persona mínima ya no tiene un cuerpo, pero recuerda cosas sobre su pasado, incluido el estado corpóreo. La persona mínima tiene pensamientos sobre sus recuerdos y es capaz de razonar (véase Lucas 16). Sin embargo, en este momento no es posible nada que requiera un cuerpo. En la resurrección, la persona mínima se reúne con su cuerpo resucitado y luego vive eternamente en una existencia reencarnada.

Lecturas sugeridas

Geach, P. *Dios y el alma*

Helm, P. “Una teoría de supervivencia incorpórea y existencia reencarnada”, *Religious Studies* 14 (marzo de 1978): 15–26.

Hume, David. “De la inmortalidad del alma”

Penellum, T. *Supervivencia y existencia incorpórea*

Platón *Fedón*

CAPÍTULO 15. ¿EXISTEN OTRAS MENTES?

El filósofo no sólo se interesa por la naturaleza de la realidad y del hombre, sino también por cómo cada uno de nosotros sabe que existen otras mentes, seres con pensamientos y sentimientos iguales a los nuestros. Esta cuestión ha sido ampliamente discutida en la filosofía contemporánea por los filósofos de habla inglesa, principalmente dentro de la tradición analítica, y los filósofos continentales, predominantemente dentro de las tradiciones fenomenológica y existencialista.

En este capítulo analizaremos en primer lugar el argumento tradicional que se ofrece en apoyo de la creencia en otras mentes, el argumento por analogía. Después, dado que ha sido ampliamente criticado, examinaremos las principales soluciones alternativas que se han sugerido a esta cuestión.

El argumento por analogía

Exposición

Argumentar por analogía generalmente significa que asumimos que si un fenómeno dado A está consistentemente asociado con otro fenómeno B, entonces cuando llegamos a un fenómeno *similar* a A podemos concluir justificadamente que está relacionado con un fenómeno *similar* a B.

En lo que respecta a las demás mentes, empezamos por la nuestra. Observamos que existe una correlación entre nuestros estados mentales, por un lado, y nuestros estados físicos y/o comportamiento, por el otro. Además, observamos que hay otros cuerpos similares al nuestro y que exhiben un comportamiento como el nuestro. Por tanto, a modo de analogía, estamos justificados en suponer que los estados mentales como los que experimentamos están asociados con otros cuerpos de la misma manera que nuestros estados mentales están asociados con nuestros cuerpos. Por ejemplo, sabemos que un vaso de té helado en un día caluroso nos refrescará y saciará nuestra sed. Por tanto, cuando vemos a otra persona beber un vaso de té

helado en un día caluroso de verano, estamos justificados en pensar que se refrescará y que su sed se saciará.

Críticas

El argumento de la analogía parece obvio y durante muchos años se utilizó para justificar nuestra creencia de que existen otras mentes. Sin embargo, este argumento ha sido objeto de serios ataques en la filosofía contemporánea. Las objeciones pueden enunciarse de la siguiente manera:

Los argumentos por analogía son débiles. La primera crítica se refiere a los argumentos analógicos en general y es la objeción menos radical. Se sostiene que los argumentos analógicos son débiles y que el argumento analógico en favor de otras mentes es particularmente débil. Estos críticos señalan que el argumento por analogía sería relativamente fuerte si pudiéramos observar primero la correlación de los estados mentales y físicos en un gran número de casos. Por ejemplo, supongamos que hubiéramos observado la correlación entre el fuego y el humo en miles de casos y en diversas condiciones. Entonces, si estuviéramos conduciendo por la calle y viéramos humo saliendo de una casa, estaríamos justificados para concluir que había un incendio.

Sin embargo, el argumento por analogía en favor de otras mentes nos impide apelar a *cualquier otro caso* que no sea el nuestro. Si pudiéramos apelar a la experiencia de otros, el argumento por analogía sería innecesario. Ya sabríamos que otras mentes existen por razones independientes. Además, las respuestas y el comportamiento de otros cuerpos son a menudo muy diferentes de los nuestros. Por ejemplo, cuando bebemos té helado y nos sentimos renovados, podemos decir: "Ahhh". Otros, después de beber un vaso de té helado en un día caluroso de verano, pueden sonreír y cantar la canción del té Lipton. ¿Cómo podemos estar seguros de que las diferencias en el comportamiento no son indicaciones de diferencias en los eventos mentales?

Como dijimos antes, esta crítica es la menos radical, ya que un defensor del argumento puede responder que el argumento por analogía sólo intenta mostrar un grado de probabilidad.

No hay manera de comprobar la corrección del argumento. La segunda objeción es más específica, pues ataca una característica especial del argumento analógico en favor de otras mentes. En la mayoría de los

argumentos analógicos podemos comprobar directamente la conclusión del argumento. Volvamos al argumento analógico del fuego y el humo. Si se nos cuestiona nuestra inferencia de que hay un fuego, podemos comprobar directamente nuestra conclusión yendo al lugar del humo. En otras palabras, siempre podemos, en principio, prescindir del argumento analógico. Sin embargo, en lo que respecta a la existencia de otras mentes, se ha negado tradicionalmente que esto sea posible. No podemos prescindir de nuestro argumento, ya que es el *único* medio de prueba.

Se podría preguntar por qué esta incapacidad de comprobar la corrección del argumento lo vuelve ineficaz. La respuesta que han dado algunos filósofos contemporáneos es que ninguna observación concebible podría contar en contra del argumento. Se sostiene que no tenemos ningún criterio para su verdad o falsedad más allá de la afirmación misma y, por lo tanto, el argumento debe considerarse absurdo, ya que no puede verificarse.

La validez del argumento depende de nuestra capacidad para aprender de nuestro propio caso. Una de las principales objeciones al argumento analógico para otras mentes es que su validez depende de nuestra capacidad para aprender de nuestras propias circunstancias qué es una actitud mental. La primera crítica fue formulada por Wittgenstein. El argumento analógico, afirmaba, exige que escojamos algún estado mental (dolor o ira, por ejemplo) y luego volvamos a identificar ese estado cada vez que se repita. El problema con esta exigencia es que no permite la posibilidad de una identificación incorrecta. Se excluyen las comprobaciones objetivas externas, conductuales y de otro tipo, por lo que no hay forma concebible de determinar si hemos cometido un error. Wittgenstein argumentó que la distinción entre una identificación correcta y un error es esencial y que sin ella terminamos con una noción de identificación que no tiene sentido.

El segundo argumento contra el aprendizaje a partir de nuestro propio caso es el del filósofo contemporáneo PF Strawson. Su argumento es más difícil de entender. Dice que la idea de una actitud mental implica necesariamente la idea de objetos, cosas o personas a las que se puede aplicar significativamente. Por definición, una actitud mental puede aplicarse a uno mismo y a los demás. La aplicabilidad a uno mismo y a los demás es una

característica *esencial* de un evento mental. Por lo tanto, antes de que podamos saber qué se entiende por un evento mental debemos saber qué se entiende por *uno* mismo y por el otro. Así, el argumento de la analogía se utiliza para demostrar que hay otro con una mente, pero, según se argumenta, la prueba no funcionará a menos que supongamos la conclusión del argumento.

Defensas del argumento

A pesar de los ataques al argumento por analogía, algunos filósofos lo han defendido de forma constante. El principal defensor de este argumento ha sido AJ Ayer. A continuación se exponen las principales defensas del argumento.

El comportamiento verbal es importante para el argumento. En respuesta a la afirmación de que el argumento es débil, Ayer ha enfatizado una característica especial de este argumento, a saber, que las personas pueden hablar. Dado que las personas pueden hablar y que sus descripciones de sus estados mentales suenan muy similares a nuestros estados mentales, entonces tenemos algo más sustancial en qué basarnos para nuestro argumento que el mero comportamiento.

Quienes no encuentran convincente el argumento analógico responden que el habla sólo puede entenderse si va acompañada de un comportamiento no verbal correcto. Si es así, entonces llegamos de nuevo al punto en que debemos depender del comportamiento no verbal, y éste difiere de persona a persona.

El argumento puede comprobarse de forma más directa. Se sostiene que no se puede pedir más a un método que, cuando examinamos sus conclusiones directamente, éstas resulten correctas la mayor parte de las veces. El argumento por analogía cumple este requisito. Suponemos que hay otras personas además de nosotros y que estas otras personas hacen inferencias analógicas sobre los sentimientos y pensamientos que tenemos. Cuando comprobamos sus conclusiones sobre nosotros, descubrimos que, por lo general, son ciertas. Por ejemplo, cuando gritamos y apartamos la mano de una estufa caliente, concluyen, correctamente, que tenemos dolor. Cuando otras personas nos ven sentados con el ceño fruncido, suponen correctamente

que estamos deprimidos. Por lo general, tienen razón en lo que respecta a nuestras actitudes mentales.

No viene al caso si realmente hacen inferencias a partir de argumentos analógicos, porque sin duda *podrían hacerlo.* Eso es suficiente. Además, no hay necesidad de preocuparse porque los únicos casos que pueden comprobarse más directamente son los nuestros. Todos o la mayoría de los argumentos que implican inferencias utilizan una clase restringida de casos. Lo que es importante es que la clase de casos sea relevante. El argumento analógico, según se afirma, cumple con esta prueba.

Los oponentes del argumento por analogía han argumentado que, en principio, es imposible que más de una persona verifique directamente la conclusión. Sostienen que la publicidad general es un requisito esencial de cualquier argumento. Por supuesto, uno puede, con igual derecho, cuestionar por qué esto es necesario.

No se necesita un criterio de corrección en todos los casos de identificación. El argumento analógico en favor de otras mentes fue criticado con el argumento de que no podemos aprender de nuestro propio caso. Se han dado dos respuestas a esta objeción. En primer lugar, se ha afirmado que no es esencial un criterio de corrección en *todos* los casos de identificación. En segundo lugar, Ayer ha sostenido que la identificación requerida de un estado mental puede lograrse sin recurrir a algunos fenómenos públicos. Se pueden satisfacer con igual justificación los requisitos de identificación apelando a otras sensaciones privadas.

Una forma alternativa

Algunos filósofos han sostenido que la dificultad con la forma del argumento por analogía que hemos presentado es que se trata de un argumento por analogía *extrínseca* y no *intrínseca* (véase el capítulo 20, sobre el lenguaje religioso). Se sostiene que el argumento por analogía intrínseca supera las críticas a la analogía extrínseca.

El argumento revisado es el siguiente: la actividad de un ser depende de su naturaleza. Otros tienen actividad racional. Por lo tanto, debe haber otras mentes racionales. El argumento es aún más convincente si se acepta la premisa de que un efecto se parece a su causa.

Argumentos alternativos a favor de la existencia de otras mentes

Como muchos filósofos, en particular dentro de la tradición analítica de habla inglesa, no están satisfechos con el argumento por analogía, en el debate actual han surgido toda una serie de soluciones alternativas. Examinaremos las alternativas más significativas.

Behaviorismo

Si uno rechaza el argumento por analogía, el recurso más obvio es proponer alguna forma de conductismo.

Exposición. El conductismo, aplicado a la cuestión de las otras mentes, es la opinión de que todas las actitudes mentales o expresiones psicológicas son totalmente reducibles a la conducta o a los estados físicos. Algunos filósofos dirían que estas expresiones se entienden completamente a la luz de la conducta. Si esto es así, entonces el argumento por analogía es innecesario, ya que la conducta *es* el significado de la expresión, no meramente un fundamento para la inferencia en un argumento analógico.

Una de las ventajas que se atribuye a esta postura es que, en principio, está abierta al control público. Por ejemplo, cuando decimos que estamos enamorados, estamos afirmando algo sobre el comportamiento en circunstancias específicas. Hablamos de mostrar bondad, casarse y tener hijos. Cualquiera que diga que ama a un miembro del sexo opuesto, y sin embargo sea constantemente cruel o indiferente, no quiera casarse y se niegue a tener hijos, está en terreno inestable al afirmar que está enamorado.

Críticas. No es nuestro objetivo hacer una crítica exhaustiva del conductismo, ya que éste es mucho más que una teoría sobre las otras mentes. Sin embargo, cualquier crítica al conductismo en general debilita su utilidad como solución al problema de las otras mentes (véase también la crítica al materialismo en el capítulo 12).

Sin embargo, hay una objeción al conductismo que sí se relaciona directamente con el problema en cuestión. Se ha sostenido que una explicación conductista de ciertas afirmaciones psicológicas en primera persona es inválida. Cuando sentimos un dolor intenso, no afirmamos sentir

dolor sobre la base de cierta conducta que observamos en nosotros mismos, sino debido a las circunstancias que provocan esa conducta.

Esta objeción ha adquirido considerable importancia entre un grupo de filósofos que la consideran una razón decisiva para rechazar *tanto* el conductismo *como* el argumento por analogía. La razón es que ambos argumentos sostienen una relación contingente (no necesaria) entre los estados mentales y la conducta. Esta objeción demuestra que esto no es así. La conexión entre las actitudes mentales y la conducta es *lógica* o *conceptual.* No hay necesidad de observar y correlacionar los estados mentales con la conducta porque no es una cuestión contingente. La relación es necesaria.

Wittgenstein

Varios filósofos han encontrado que las opiniones de Ludwig Wittgenstein, el padre del *conductismo lógico,* respaldan esta última objeción. La característica distintiva entre el conductismo y el conductismo lógico es que el conductismo considera que la relación entre los estados mentales y el comportamiento es contingente, mientras que el conductismo lógico la considera conceptual o lógica.

Exposición. Wittgenstein preguntó: "¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones?". Su respuesta es que sólo hay una posibilidad: "Las palabras están conectadas con lo primitivo, la expresión natural de la sensación y se usan en su lugar". Es decir, las palabras están conceptualmente relacionadas con las percepciones y se usan como símbolos de ellas. Aunque Wittgenstein no entra en detalles, ciertos seguidores de Wittgenstein (Norman Malcolm, por ejemplo) afirman que ésta es la respuesta de Wittgenstein a la cuestión de la referencia entre los estados mentales (sensaciones) y la conducta (expresiones).

Además, estos filósofos sostienen que esta comprensión de las expresiones de las sensaciones tiene varias ventajas. En primer lugar, podemos explicar por qué nuestras afirmaciones de sensaciones en primera persona tienen importancia para nosotros. Enunciados de sensaciones como "ouch" tienen el significado de expresiones naturales de sensación y emoción. En segundo lugar, se dice que la comprensión de Wittgenstein de las expresiones de las sensaciones explica las características lógicas de los enunciados psicológicos.

Por eso sería absurdo concluir que uno siente dolor sólo observando su propia conducta. También explica la imposibilidad de error acerca de sentir dolor. Si una persona se quema con una estufa caliente, no se pregunta si siente dolor o no.

Críticas. A pesar de las ventajas del análisis de Wittgenstein de las expresiones de dolor, existe un problema. Sin embargo, un grito de dolor parece contradecir la afirmación "No siente dolor". Dado que la mayoría de los lógicos sostienen que sólo los enunciados pueden ser contradictorios, existe un problema con la negación de que un grito de dolor sea un enunciado.

Wittgenstein, sin embargo, sostuvo que las expresiones dolorosas ("me duele la cabeza", por ejemplo) nunca son *exactamente* como gritos de dolor. A veces, la expresión se parece más a una expresión natural y otras veces menos, dependiendo del contexto. Wittgenstein, entonces, proporcionó tres criterios para las expresiones en tiempo presente de sensaciones y emociones: (1) estas expresiones no pueden ser pronunciadas por error; (2) pueden ser fingidas o simuladas; y (3) pueden realizarse sin autoobservación.

Estas consideraciones adicionales dan lugar a una serie de problemas. En primer lugar, ¿cómo pueden ser todas verdaderas a la vez? ¿Cómo es posible que no se puedan pronunciar *por error,* pero sí se puedan *fingir?* El enfoque más esperanzador es afirmar que las expresiones de sensaciones, como las expresiones naturales, pueden fingirse. Se puede emitir un gemido insincero. Un gemido de ese tipo es como una mentira, y una mentira es una afirmación. El siguiente problema es la incorregibilidad de la expresión. En el mejor de los casos, parece que es necesaria alguna revisión de la afirmación de incorregibilidad. Hay que decir que las afirmaciones sobre el dolor en primera persona y en tiempo presente son corregibles (corregibles), pero no de todas las formas en que lo son otras afirmaciones. Son simplemente corregibles en el sentido de que pueden fingirse o fingirse.

Además de las objeciones al análisis de los enunciados psicológicos que hace Wittgenstein, hay una crítica que el propio Wittgenstein previó: se podría llegar a la conclusión de que la sensación en sí no era *nada.* Pero Wittgenstein negó que esa fuera la impresión que quería dar. Más bien, argumentó que quería apartar la mirada de la imagen del proceso interior. Estaba ansioso por alejarse de lo misterioso y concentrarse en lo público. Sin embargo, a pesar de

las protestas de Wittgenstein, no tuvo éxito total en disipar la sospecha de que la sensación no era nada. Era difícil apartar la mirada del proceso interior sin dejar la clara impresión de que la sensación no existía.

PF Strawson

La posición de Strawson surgió de los problemas con el argumento de Wittgenstein sobre la existencia de otras mentes.

Exposición. Strawson coincide con Wittgenstein en muchos puntos. Está de acuerdo en que el escepticismo sobre la existencia de otras mentes es absurdo y carente de sentido. También acepta la idea de que la relación entre los estados mentales y la conducta no es contingente, sino lógica o conceptual.

Al mismo tiempo, Strawson rechaza algunas de las afirmaciones centrales de Wittgenstein. Strawson sostiene que la asociación de enunciados en primera persona y en tiempo presente con expresiones naturales es a la vez confusa e innecesaria. Además, difiere de Wittgenstein en cuanto a la posibilidad de un lenguaje privado, pues no ve problemas en la invención de un lenguaje privado. Podríamos inventar un lenguaje personal en el que tengamos nombres para las sensaciones, incluso si esas sensaciones no tienen expresión externa o pública.

De lo que se ha dicho hasta ahora se podría concluir que Strawson sostiene que la relación entre sensaciones y conducta es contingente, pero no es así. ¿Cómo evita Strawson esta conclusión? Sostiene que es necesario un acuerdo general antes de que pueda haber un lenguaje común. El hecho de que estemos de acuerdo sobre la apariencia del azul, el verde, el rojo, etc., hace posible que tengamos un lenguaje *impersonal común* sobre los colores. Sin embargo, esto no es cierto en el caso del lenguaje sobre el dolor, ya que no podemos hablar sobre la apariencia o la forma del dolor. Esto excluye la posibilidad de un lenguaje impersonal común sobre el dolor. Sin embargo, hay algo en lo que estamos de acuerdo -la conducta frente al dolor- y sobre esta base podemos tener un lenguaje *personal* o *privado común* . La idea de Strawson es que existe una *adecuación lógica* para atribuir enunciados psicológicos a otras personas.

Sin embargo, es importante destacar que antes de que uno pueda tener un concepto del dolor, debe estar dispuesto a atribuírselo a otros, ya que, por

definición, el dolor es algo que *pertenece a alguien.* Es por esta razón, debe recordarse, que Strawson considera que el argumento de la analogía es inadecuado. Necesitamos otras mentes antes de poder tener un concepto del dolor.

Críticas. En algunos puntos, las opiniones de Strawson son idénticas a las de los defensores del argumento por analogía, y en otros puntos coincide con Wittgenstein. En estos casos, sus opiniones están abiertas al mismo tipo de críticas.

Sin embargo, AJ Ayer ha presentado algunas críticas que se aplican particularmente a las opiniones de Strawson. La primera objeción de Ayer es que la noción de adecuación lógica de Strawson para atribuir predicados psicológicos a las personas es oscura e injustificable. Ayer seguramente tiene razón en que desearíamos más claridad en la noción de adecuación lógica de Strawson, pero no aclara por qué piensa que no se puede salvar.

La segunda crítica importante de Ayer es la razón que utiliza Strawson para sostener que el argumento por analogía y el escepticismo filosófico resultante sobre otras mentes no pueden enunciarse de manera coherente. Ayer cree que la objeción de Strawson al argumento por analogía es que es circular. Intenta justificar la creencia de que existen otras personas basándose en la premisa de que uno sabe que es una persona. Un argumento de ese tipo presupone exactamente lo que se debe demostrar.

La mayoría de los filósofos han llegado a la conclusión de que Ayer simplemente ha entendido mal a Strawson. De hecho, Strawson sostiene que el problema con el argumento por analogía es que utiliza el concepto de persona y *al mismo tiempo* rechaza la regla de que una parte necesaria del concepto de persona es la idea de actitudes mentales basadas en el comportamiento.

Juan Sabiduría

Aunque las opiniones de John Wisdom sobre el problema de las otras mentes no constituyen en modo alguno una *teoría* sobre ellas, sus ideas han sido sumamente importantes. Wisdom estuvo muy influido por el pensamiento de Wittgenstein y, al igual que éste, creía que un problema filosófico guardaba semejanza con una enfermedad. Según Wisdom, un

problema filosófico es un indicio de un trastorno intelectual profundamente arraigado relacionado con nuestra insistencia en pensar en términos de un lenguaje de modelos engañosos. La dificultad filosófica se "cura" cuando ya no pensamos en términos de esos modelos inadecuados. En este sentido, los problemas filosóficos no se *resuelven,* sino que se *disuelven.*

La cura de la enfermedad filosófica es la introspección. Lamentablemente, **en** gran medida los modelos inadecuados se siguen de manera inconsciente. Si se hace consciente el modelo ofensivo y se muestra cómo nuestro pensamiento se ha basado incorrectamente en él, se obtiene introspección y libertad para pensar correctamente.

La sabiduría también aplica este método para demostrar la naturaleza de nuestro conocimiento sobre otras mentes. El primer paso es provocar perplejidad filosófica centrándose en los problemas que plantea la respuesta que nos resulta más atractiva. La tarea del filósofo, entonces, no es presentarnos un modelo alternativo que sea correcto o verdadero, sino señalar la multitud de afirmaciones que expresan nuestro conocimiento sobre otras mentes. Al hacer esto, el filósofo muestra que cada una de esas afirmaciones tiene su propia lógica, y que esa lógica es similar a la lógica de cualquier otra afirmación. La sabiduría afirma que al comparar estas similitudes y diferencias, así como la variedad de formas en que podríamos saber o sabemos sobre otras mentes, llegamos a tener una verdadera comprensión de la naturaleza de nuestro conocimiento sobre ellas.

El problema con las opiniones de Wisdom es que indican maneras útiles de aclarar el problema, pero ofrecen pocas soluciones. A menos que uno se suscriba por completo a la tesis de que el problema se resuelve cuando se lo comprende adecuadamente, entonces Wisdom es de ayuda limitada.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado el argumento más común en favor de la existencia de otras mentes, el argumento por analogía. Si bien este argumento ha sido ampliamente criticado en el pensamiento contemporáneo, parece ser tan defendible como cualquiera de las alternativas. Es evidente que tiene detractores, pero ninguna de las objeciones que se le plantean parece ser decisiva.

Lecturas sugeridas

Husseri, Edmund. *Meditaciones cartesianas,* meditación 5

Plantinga, Alvin. *Dios y otras mentes*

Strawson, PF *El concepto de personas*

Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*

CAPÍTULO 16. ¿QUÉ ES LA VERDAD?

Al llegar al final de esta sección sobre la realidad o la metafísica, queremos examinar la cuestión de la verdad. ¿Qué es la verdad? Si la filosofía está, en última instancia, ligada a la verdad, es importante que tratemos de definir la verdad y de explicar cómo se puede determinar.

En este capítulo analizaremos las cuatro teorías principales de la verdad: la teoría de la coherencia, la teoría pragmática, la teoría performativa y la teoría de la correspondencia. Aunque las teorías de la coherencia y la correspondencia aparecen primero en la historia del pensamiento, analizaremos la teoría de la correspondencia en último lugar y la defenderemos como la explicación correcta de la verdad.

La teoría de la coherencia de la verdad

La verdad, es una de las dos teorías tradicionales de la verdad. Fue sostenida por los grandes metafísicos racionalistas como Spinoza, Leibniz, Hegel y F. H. Bradley. Durante un breve período gozó de cierto apoyo entre los positivistas lógicos como Neurath y Hempel.

Exposición

Definición. Según la teoría de la coherencia de la verdad, un enunciado (algunos filósofos prefieren la palabra *juicio*) es verdadero si y sólo si es *coherente* o consistente con los demás enunciados del sistema. Cada enunciado del sistema está relacionado con todos los demás enunciados por implicación. Existe una analogía con esta teoría de la verdad en los sistemas matemáticos puros. Para comprobar la verdad de un enunciado, uno simplemente observa si es coherente con los demás enunciados del sistema. El sistema de enunciados coherentes es diferente para los metafísicos racionalistas y para los positivistas lógicos. Para los racionalistas, el sistema es una explicación integral del universo o la realidad. Los positivistas lógicos, por otra parte, ven el sistema de enunciados como la imagen científica del mundo tal como lo describen las ciencias contemporáneas.

Dada esta concepción de la verdad, hay al menos dos consecuencias interesantes. En primer lugar, es característico del sistema que cada parte dependa de su relación con las demás partes. De estas relaciones se derivan el significado y la verdad. Esto se llama "la doctrina de las relaciones internas". Debido a esta profunda interrelación del conocimiento, todo conocimiento se vuelve necesario dentro del sistema.

Un corolario de la doctrina de las relaciones internas (y una distinción de una teoría de la coherencia de la verdad en general) es que existen *grados de verdad.* La verdad de cualquier enunciado particular está íntimamente relacionada con la verdad de los enunciados del sistema entero, y sólo puede manifestarse mediante ella. De ello se deduce que cualquier enunciado o grupo de enunciados particular sólo será *parcialmente* verdadero y, a la inversa, parcialmente falso. Es el sistema de enunciados el que es completamente verdadero.

Apoyo. Se dan varios argumentos en apoyo de esta teoría de la verdad. En primer lugar, es un medio común que todos utilizamos para evaluar el contenido de verdad de las afirmaciones o ideas con las que nos enfrentamos. Rechazamos varias afirmaciones porque son incoherentes con nuestra experiencia. Por ejemplo, si alguien nos dijera que se ha encontrado con un fantasma o con la gran calabaza, rechazaríamos la historia porque no es coherente con el resto de nuestra experiencia. Esto no sólo es cierto con respecto a las historias de fantasmas , según se argumenta, sino que también es el caso de la investigación científica. Supongamos que alguien nos dijera que había "dejado caer" un huevo, pero que no cayó al suelo. Quedó suspendido en el aire. No le creeríamos, porque es incoherente con lo que sabemos de la ciencia y con nuestra propia experiencia de lo que es posible.

En segundo lugar, encontramos una comprensión similar de la verdad en los sistemas de matemáticas puras. La prueba de la verdad de cualquier proposición nueva es su coherencia con las demás proposiciones del sistema y, en última instancia, con los axiomas del sistema. En matemáticas puras, la prueba es más que una mera prueba práctica; es lógica. Un enunciado es coherente con las demás proposiciones del sistema cuando es lógicamente deducible de ellas.

En tercer lugar, el conocimiento del pasado se juzga verdadero o falso en términos de su coherencia (o falta de coherencia) con lo que sabemos del pasado. La coherencia, no la correspondencia, es la prueba del conocimiento histórico, porque no hay estados de cosas o hechos observables y correspondientes con los que comparar la creencia (véanse las págs. 247 y siguientes). Sólo se puede comparar la afirmación "George Washington fue el primer presidente de los Estados Unidos" con otras afirmaciones en documentos o libros de historia y con información contenida en obras de arte.

En cuarto lugar, según los defensores de la teoría de la coherencia, es incorrecto pensar que podemos verificar incluso enunciados en el presente señalando hechos correspondientes. Este enfoque presupone "que existe un sólido trozo de hecho" con el que tenemos contacto directo y al que todo pensamiento debe ajustarse. Estos pensadores observan que lo que algunos filósofos consideran un hecho bruto es en realidad sólo un juicio o un conjunto de juicios. Afirman que la verificación consiste más bien en la *coherencia entre* el juicio inicial y el conjunto o sistema de juicios.

Críticas

Si bien la coherencia es una condición *necesaria* de la verdad, veremos que es inadecuada como teoría de la verdad; tampoco es una condición *suficiente .*

Un enunciado puede ser consistente (coherente) con un sistema pero inconsistente con otro. De nuestra discusión, debería quedar claro que los defensores de la teoría de la coherencia de la verdad dependen en gran medida de los sistemas matemáticos puros como modelos. Sin embargo, esta reducción de la verdad a un modelo matemático produce una serie de dificultades. Por un lado, en matemáticas puras a menudo hay sistemas alternativos. En lógica modal hay varios axiomas, que nos permiten hacer una deducción en un sistema que es negada por otro sistema. El resultado de esto es que un axioma o enunciado puede ser coherente con un sistema de juicio pero incoherente con otro. Esto puede ser aceptable en matemáticas o lógica donde solo estamos tratando de deducir ciertos enunciados de un sistema dado, pero en lo que respecta a la ciencia o al conocimiento empírico, tal consecuencia crea serias dificultades.

Un enunciado puede ser coherente con un sistema de juicios, pero no aplicable al mundo real. En matemáticas puras sólo nos interesan las relaciones entre varios enunciados. Queremos demostrar que se pueden derivar ciertas conclusiones de un conjunto de enunciados, siguiendo varias reglas para operar sobre ellos. Por ejemplo, podemos demostrar que podemos deducir el enunciado "2 más 2 es igual a la mitad de 8" a partir de un conjunto dado de enunciados y reglas. Por supuesto, no se considerará en contra de un enunciado matemático que no tenga aplicación en el mundo. Pero los enunciados empíricos de la ciencia y de la experiencia cotidiana pretenden decirnos cosas sobre el mundo y, por lo tanto, necesitan un significado más fuerte para ser verdaderos. En otras palabras, la coherencia sólo garantiza que un enunciado pueda *tener* aplicación en el mundo. No demuestra que cualquier enunciado tenga *realmente* aplicación en el mundo.

Es lógicamente posible tener dos sistemas coherentes. Es al menos lógicamente posible tener dos sistemas de enunciados coherentes internamente que, sin embargo, sean mutuamente incompatibles, de modo que ambos no puedan ser verdaderos sin sacrificar la ley de no contradicción. Un defensor de la teoría de la coherencia podría replicar que entonces deberíamos aceptar como verdadero el sistema más amplio. Sin embargo, esto no alivia el problema, porque es igualmente posible que estos sistemas coherentes internamente pero mutuamente incompatibles también puedan ser *igualmente* amplios.

Si la teoría de la coherencia es verdadera, entonces no hay manera de decidir entre los sistemas en cuestión. El rechazo de un enunciado empírico al final es bastante diferente del rechazo de un enunciado matemático. Podemos rechazar una proposición matemática debido a su falta de coherencia, pero rechazamos enunciados empíricos porque son inconsistentes con un cuerpo de creencias que creemos que son verdaderas sobre bases independientes. Es decir, creemos que el sistema de nuestras creencias cotidianas es verdadero acerca del mundo sobre bases *distintas a* la coherencia. Por lo tanto, la coherencia (o falta de ella) de un nuevo juicio es simplemente una prueba práctica, no una determinación de la verdad.

Incluso en matemáticas, la coherencia es sólo un criterio de verdad y no determina el significado de la verdad. Varios filósofos han sostenido que incluso en matemáticas una teoría de la coherencia de la verdad es simplemente un *criterio* (es decir, asigna las condiciones para utilizar un

enunciado) de verdad, no su *significado;* el criterio real para la verdad de los enunciados empíricos es la correspondencia con la naturaleza del mundo. En ambos casos, sin embargo, un enunciado verdadero enuncia algún hecho sobre el mundo. Independientemente de si "A es B" es un enunciado matemático o empírico, si es verdadero, entonces "A es B" *corresponde* a algún hecho, A es B.

La doctrina de los grados de verdad es insostenible. Incluso si la limitamos a los enunciados matemáticos, parece falsa. La razón por la que esta doctrina parece plausible a primera vista es que es ambigua. Hay al menos tres maneras de interpretar la idea de la "verdad parcial". La primera es que un enunciado es a la vez verdadero y falso. Contiene algo de verdad *y* algo de falsedad. Sin embargo, si es así, la verdad que contiene es completamente verdadera y lo que es falso es completamente falso. Negar esto es renunciar a la ley más fundamental de la lógica, la ley de no contradicción. Una segunda manera de entender esta doctrina es que un enunciado es a la vez verdadero y falso de la misma manera al mismo tiempo. Esto es claramente falso, si se cumple la ley de no contradicción. Finalmente, puede significar, y esto parece ser lo que tiene en mente un teórico de la coherencia, que cualquier enunciado es solo una *parte de* la verdad. La verdad *total* contiene muchas más proposiciones. Esto es ciertamente correcto, pero no impide que lo que es sólo una parte de la verdad sea enteramente verdadero en la parte a la que corresponde.

La teoría pragmática de la verdad

El pragmatismo fue una fuerza dominante en la filosofía estadounidense durante la primera mitad del siglo XX. Si bien hoy en día hay pocos filósofos que se consideren pragmáticos puros, el movimiento ha dejado una marca indeleble en la filosofía estadounidense. Analizaremos una teoría distintiva de la verdad que surgió con el pragmatismo. Para abordar esta teoría de la verdad, será útil que construyamos nuestro análisis en torno a las tres figuras centrales del pragmatismo: Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952).

Charles Sanders Pierce

La concepción de la verdad de Peirce. Peirce (que se pronuncia *Purse)* intentó relacionar la verdad con las prácticas observables; su comprensión de la verdad estaba en contradicción con la de Descartes. Descartes pensaba que una proposición era verdadera cuando teníamos una idea clara y distinta de ella. Peirce reaccionó a este subjetivismo y rechazó la visión de Descartes. Pensaba que una proposición podía *parecer* clara y distinta sin ser realmente clara. La teoría del significado de Peirce, a veces llamada *máxima pragmática,* basa el significado de una proposición en la relación que tiene con la conducta de nuestras vidas.

Peirce denominó su planteamiento *pragmaticismo* y defendía una comprensión pública de la verdad. La verdad no podía concebirse al margen de su relación *práctica* con las dudas y creencias en el marco de la investigación humana. Las visiones metafísicas de la verdad, como las expuestas por Spinoza y Leibniz, violaban, para Peirce, la navaja de Ockham (p. 183). Los hombres y las mujeres buscan la creencia; la búsqueda de la verdad es, en la práctica, la búsqueda de la creencia. La verdad es la consecuencia del método experimental y, en última instancia, la comunidad científica estará de acuerdo con ella.

Evaluación de Peirce. Hablaremos más sobre la identificación de la verdad con la práctica en nuestro análisis de William James. Baste decir aquí que varias nociones clave en la visión de la verdad de Peirce carecen de consecuencias prácticas; por lo tanto, también ellas presumiblemente caerían si se las examinara bajo el principio de la navaja de Ockham. ¿Cuál es la diferencia experimental o práctica entre la "fijeza absoluta de la verdad" de Descartes y la "opinión que está destinada a ser aceptada en última instancia" de Peirce?

Sin embargo, estas son objeciones menores cuando se las considera a la luz de las críticas que deben hacerse a la tesis central del pragmatismo de que la verdad está relacionada con las consecuencias prácticas.

William James

Tanto William James como John Dewey intentaron aplicar la noción pragmática del significado a la verdad. Sin embargo, había una marcada diferencia en la aplicación y los resultados obtenidos por cada uno de ellos, y en manos de James el método de Peirce sufre una transformación crucial.

La visión de James sobre la verdad. Cuando Peirce hablaba de la práctica en relación con la verdad, se refería a los resultados del científico o del experimentador. Sostuvo que sólo este tipo de experiencia es importante para nuestra comprensión de la verdad. Además, dijo Peirce, la experiencia es de naturaleza muy general, no particular. Dado el matiz científico y la naturaleza pública de sus opiniones, Peirce estaba interesado en la experiencia expresada de acuerdo con reglas o regularidades generales para un *grupo* de observadores.

James modificó ambas concepciones de Peirce. En primer lugar, James se interesaba por lo particular y lo concreto, en contraposición a lo general y abstracto. En segundo lugar, la comprensión que tenía James de lo que constituía la experiencia era muy diferente a la de Peirce. En lugar de los resultados del científico, James se interesaba por los efectos de una *creencia* en la vida privada y personal del individuo.

James definió el papel del pensamiento a la luz de estas preocupaciones. La función del pensamiento no es imaginar la realidad, sino producir ideas que satisfagan las necesidades y los deseos de un individuo. El pensamiento funciona principalmente como un solucionador de problemas. En el área de la ciencia, la verdad se determina mediante la verificación, ya que tales ideas son necesarias para predecir y hacer frente a la experiencia. Por lo tanto, la verdad científica cumple el criterio del interés práctico.

Sin embargo, James dijo que la verdad científica no nos da criterios para las creencias metafísicas y teológicas. Puesto que el significado y la verdad están relacionados con las consecuencias, James sostuvo que un individuo podría considerar verdaderas las creencias metafísicas y religiosas si le proporcionaban lo que James llamó “beneficios vitales”. Los beneficios vitales son consecuencias que ayudan a un organismo a sobrevivir en su entorno. Así, según el principio pragmático, si la creencia en Dios “funciona” satisfactoriamente para nosotros, entonces estaremos justificados en creerla, y será verdadera. La famosa declaración de James es que lo verdadero es “lo conveniente en la forma de pensar”, así como lo correcto es “lo conveniente en la forma de comportarnos”. En otras palabras, la verdad está determinada por las consecuencias.

Objeciones a la concepción de la verdad de James. Bertrand Russell (1872-1970) y Arthur O. Lovejoy (1873-1962) fueron dos de los críticos más severos de la teoría pragmática de la verdad de James. En primer lugar, tanto Russell como Lovejoy sostuvieron que la noción de que algo es verdadero si "funciona", que es central para la concepción de la verdad de James, es ambigua. Lovejoy señaló que una creencia puede "funcionar" de dos maneras muy diferentes. Podemos decir que funciona si las predicciones que hacemos sobre su base se cumplen de hecho. Por otro lado, podemos decir que una creencia funciona si contribuye a nuestra motivación y esfuerzo.

Pero una creencia puede funcionar de una de estas maneras y no de la otra. Consideremos una creencia particular, la de que un tío extremadamente rico nos ama. Sobre la base de esta creencia predecimos que recibiremos una gran riqueza cuando muera. Esta creencia puede motivarnos a hacer cosas por este tío que no haríamos de otra manera, como cortar el césped de su jardín. Asimismo, puede ayudarnos en tiempos de gran pobreza a soportar la falta de bienes terrenales. Pero cuando este tío muere, puede dejarnos fuera de su testamento y no recibir ni un centavo. Así pues, nuestra creencia "funcionó" para motivarnos y alentarnos, pero no "funcionó" para beneficiarnos económicamente. Russell plantea un punto similar. Cuando un científico afirma que una hipótesis funciona, quiere decir que puede deducir una serie de predicciones que se confirman en la experiencia. Sin embargo, estas predicciones o sus resultados pueden no ser necesariamente *buenos* y, por lo tanto, pueden no "funcionar" para beneficiar a la humanidad.

En segundo lugar, Russell afirmó que la visión de la verdad de James ignora la forma en que generalmente entendemos la verdad. Consideremos las dos oraciones siguientes: "Es cierto que hace sol" y "Es útil creer que hace sol". Si James está en lo cierto, entonces estas dos oraciones tienen un significado idéntico. Cuando creemos en una, creemos en la otra. No debería haber transición en nuestra mente de una a la otra, pero obviamente la hay. Por lo tanto, las dos oraciones no pueden tener un significado idéntico.

Además, por razones pragmáticas nos veremos obligados a declarar verdaderas ciertas oraciones que sabemos por razones independientes que son falsas. Consideremos el caso de un paciente que acude a un médico. El paciente sospecha que tiene cáncer y está emocionalmente inestable debido a este miedo. El médico examina al paciente y encuentra evidencia abrumadora

de que tiene cáncer. Sin embargo, como el médico siente que el paciente rechazará la cirugía necesaria o que no le irá bien en la cirugía, le dice al paciente temeroso que no pasa nada grave. Tranquilizado por las palabras del médico, el paciente se somete a la cirugía y se recupera. Decirle al paciente que no pasa nada grave "funcionó". Pero ¿era verdad? Por razones pragmáticas debemos decir que sí, pero por razones independientes sabemos que *no es* verdad.

En tercer lugar, Russell sostuvo que la noción de verdad de James era, en la práctica, inútil. Decir que una creencia es verdadera a la luz de las consecuencias es decir que los resultados de mantenerla son mejores que los resultados de rechazarla. Pero ¿cómo podemos estar seguros de los resultados de mantener una creencia? Podemos subestimar o sobreestimar sus efectos.

Juan Dewey

Dewey desarrolló una teoría de la verdad que estaba en consonancia con su método pragmático y que puede identificarse con la frase "afirmación garantizada".

La visión de Dewey sobre la verdad. Dewey comenzó señalando que es fácil aceptar la creencia de que la verdad es una correspondencia entre una idea o afirmación y un hecho. Sin embargo, esto también puede entenderse fuera del contexto de la investigación, el pensamiento reflexivo y la resolución de problemas. ¿Qué significa "correspondencia" en la práctica? ¿Cuál es la relación entre las ideas y los hechos en la práctica, es decir, en el contexto de la investigación?

Según Dewey, una investigación siempre surge de un estado inicial de duda. La duda es real, no teórica. Uno no está seguro de lo que le rodea. Es imposible entender el uso de las ideas y los hechos a menos que entendamos primero el propósito de emprender la investigación, es decir, responder a la duda y la incertidumbre.

Una investigación seria comienza con la formulación de una duda sobre un problema. En este contexto, una idea es una posible solución al problema. Una idea es más que simplemente aquello que se percibe directamente. Se extiende más allá de lo percibido hasta lo que (todavía) no se percibe.

Los hechos, decía Dewey, se utilizan en la investigación para delimitar o establecer lo que es seguro e incuestionable. Los hechos guían las inferencias al suscitar nuevas ideas, y las nuevas ideas prometen nuevos hechos, que a su vez verifican las ideas. Los hechos no son abstractos y siempre se dan en el contexto de la investigación. Por tanto, la correspondencia entre ideas y hechos surge de su relación de trabajo en el contexto de la investigación.

Las ideas, entonces, *se vuelven* verdaderas cuando su "borrador de la experiencia" es verificado por los hechos prometidos. Según Dewey, la verdad no es antecedente de un contexto de investigación. Además, la verdad es una idea mutable. "Le sucede a una idea" cuando se verifica o "está garantizada".

Objeciones a la concepción de la verdad de Dewey. Hay varios problemas en relación con la concepción de la verdad de Dewey. En primer lugar, se sostiene que la verdad es ciertamente anterior a su verificación. La verdad no es algo que "le sucede" a una idea. No es una propiedad adquirida que depende del tiempo. Supongamos, por ejemplo, que se comete un crimen el martes. El viernes tenemos pruebas suficientes para culpar a Jones. La afirmación "Jones cometió un crimen" no puede ser verdadera desde un punto de vista pragmático hasta el viernes, pero sabemos perfectamente que era verdadera el martes. De hecho, según la interpretación de Dewey no deberíamos poder condenar a Jones. "Jones cometió un crimen" no es verdadera hasta el viernes, y el crimen se cometió el martes.

Tanto Rudolf Carnap como GE Moore atacaron la visión de Dewey sobre la verdad mutable. Carnap señaló que existe una distinción entre *verdad* y *confirmación.* Tiene sentido decir que una afirmación se confirma hoy, pero no que puede ser verdadera hoy y no ayer o mañana. Dewey simplemente confundió verdad con confirmación. Aceptar su visión conducirá en última instancia a la rendición de la ley de no contradicción.

GE Moore, por otra parte, afirmó que sólo hay una manera de hacer que una creencia sea verdadera. Haremos que la creencia "lloverá mañana" sea verdadera sólo si mañana *tenemos algo que ver con que llueva.*

La teoría performativa de la verdad

La teoría performativa de la verdad se asocia más prominentemente con PF Strawson.

Exposición

Hasta el análisis de Strawson, todos los filósofos asumían, independientemente de las diferencias en otras cuestiones, que términos como "verdadero" y "falso" eran expresiones descriptivas. Strawson cuestionó esta suposición. Argumentó que "verdadero" es una expresión *performativa* . Al utilizar una definición performativa, no se está haciendo una afirmación, sino que se está realizando una acción. Según Strawson, al anteponer a una afirmación "Es cierto que… no estamos haciendo un comentario sobre la afirmación, sino que estamos de acuerdo con ella, la aceptamos o la respaldamos. Decir "Es cierto que el cielo es azul" no es decir nada más que "Estoy de acuerdo en que el cielo es azul".

Strawson no sólo reconoce el uso performativo de "verdadero", sino que también reconoce otro uso de "verdadero", al que llama expresivo. El uso expresivo a menudo se señala con frases como "Entonces, es cierto que…"; "¿Es cierto que…?"; o "Si es cierto que…". En cada una de estas expresiones, la palabra "verdadero" expresa sorpresa, duda, asombro o incredulidad. En este caso, también, "verdadero" no contribuye a lo que Strawson llama el *significado asertivo de* lo que se dice. No tiene ningún papel en la formulación de declaraciones.

Críticas

Las objeciones más serias contra la posición de Strawson son las siguientes.

Strawson no distingue entre expresiones performativas. Los filósofos han distinguido varios tipos de performativos. Incluso si aceptamos que "verdadero" se usa a veces como performativo, difiere de otros performativos como "concedo…", "acepto…", "concedo…", "admito…" e "insisto…". Al menos algunas de las expresiones, como "concedo…", "acepto…" o "insisto…", sugieren un contexto de argumentación o un contexto de adversario. "Eso es verdad" no funciona de esta manera. Además, un performativo como "sí" necesita distinguirse de "es verdad que…". El primero indica lo que los filósofos llaman *asentimiento desnudo,* mientras que el segundo indica una opinión meditada, como en "he estudiado la evidencia y concluyo que…".

El silogismo hipotético contradice el análisis performativo de "verdadero". PT Geach ha hecho la siguiente crítica a la posición de Strawson. Presenta este argumento hipotético:

Si *incógnita* es cierto entonces *P.*

X es verdadero.

Por lo tanto, *P.*

Strawson afirmaría que la segunda premisa es una performativa. "X es verdadero" debería interpretarse como una actuación de acuerdo. Pero no se puede argumentar que " *x* es verdadero" de la primera premisa hipotética sea una actuación de acuerdo. Es decir, si decimos "Si *x* es verdadero, entonces *p", no* estamos de acuerdo con x ni aceptando *x.* Si este es el caso, entonces la explicación de "verdadero" ofrecida por Strawson no es la misma en ambas premisas. Ya no tenemos una forma de argumento válida, y una de las formas de argumento más fundamentales (*modus ponens,* es decir, la forma afirmativa) ahora se vuelve inválida. Este argumento, sostiene Geach, muestra que el análisis de Strawson es defectuoso.

Se ha argumentado que la crítica de Geach se basa en una mala interpretación de la forma en que funcionan los performativos en los argumentos lógicos. He aquí un ejemplo de un caso claro de argumento performativo:

Si prometo ayudar lo haré.

Prometo ayudar.

Por lo tanto, lo haré

Se da el caso de un uso performativo de "prometo" en la segunda premisa, pero no en la primera. Aun así, el argumento es válido. Este argumento demuestra que *no* se comete la falacia de equívoco simplemente porque una expresión tenga un uso performativo en una premisa de un argumento y un uso no performativo en otra. La diferencia de significado, no de función, constituye equívoco.

Si bien es cierto que Strawson habla de "verdadero" como un uso performativo, no afirma que esa sea la historia completa. Debemos recordar que habla de un uso expresivo. Presumiblemente, la primera premisa anterior caería dentro de este análisis.

Los performativos no pueden explicar los usos "ciegos" de la palabra "verdadero". Un uso "ciego" de la palabra *verdadero* ocurre cuando una persona describe una afirmación o un grupo de afirmaciones como "verdaderas" sin saber qué son esas afirmaciones. Por ejemplo, supongamos que alguien dice: "Todas las afirmaciones que hace nuestro profesor de filosofía son verdaderas". Es razonable suponer que el hablante no sabe todo lo que ha dicho el profesor de filosofía. Por lo tanto, no puede estar de acuerdo con esas afirmaciones ni aceptarlas. Además, si sustituyéramos las afirmaciones reales por la frase "todas las afirmaciones", cambiaríamos el significado de la oración. Por lo tanto, "Todas las afirmaciones que hace nuestro profesor de filosofía son verdaderas" no tiene, como afirma Strawson, el mismo significado performativo.

En respuesta a esta crítica, Strawson modificó su postura y admitió que cuando una persona afirma que una afirmación es verdadera, al menos en parte hace una afirmación sobre una afirmación.

La teoría de la correspondencia de la verdad

Si bien la teoría de la correspondencia de la verdad tiene una larga historia y sus características esenciales ya se conocían en la antigüedad, el término *teoría de la correspondencia* ganó popularidad principalmente a través de los escritos de Bertrand Russell. La teoría de la correspondencia de la verdad sostiene que la verdad consiste en alguna forma de correspondencia entre una creencia o una oración y un hecho o un estado de cosas.

Existen muchos ejemplos de la teoría de la verdad como correspondencia, pero examinaremos tres formulaciones que demuestran las características más destacadas de la teoría. Analizaremos las posiciones de Aristóteles, G. E. Moore y Alfred Tarski.

Aristóteles

Exposición. Aristóteles da una definición de verdad que, al examinarla, resulta clara y sencilla: "Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras que decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, es verdadero".

Según Aristóteles, las sustancias se caracterizan por el hecho de que pueden tener en diferentes momentos cualidades opuestas. Pero, ¿caen los enunciados u opiniones bajo este criterio? El enunciado "está lloviendo" puede parecer verdadero hoy y falso mañana. Pero Aristóteles rechaza esta sugerencia, porque cree que esta conclusión se basa en un malentendido. En este ejemplo no hay una alteración genuina en el *enunciado en sí,* sino en el *hecho* externo (está lloviendo), por el cual se mide la verdad o falsedad del enunciado. "Pues es por los hechos del caso, por su ser o no ser, por lo que un enunciado se llama verdadero o falso".

Aristóteles habla de los hechos como una especie de causalidad. Los hechos *causan* la verdad de la afirmación al afirmarla. Se ha observado que lo que Aristóteles llama causa *,* muchos filósofos contemporáneos probablemente lo llamarían *criterio.*

Críticas. Lo que podríamos llamar la teoría de la correspondencia platónico-aristotélica de la verdad no había sido formulada hacía mucho tiempo cuando se planteó un problema o una crítica contra esa teoría. Fue sugerida por Eubulides, miembro de la escuela de Megara (esta escuela parece haber estado en conflicto con muchas de las posiciones platónico-aristotélicas básicas). La objeción de Eubulides a la teoría de la correspondencia se ha llamado la "paradoja del mentiroso". Eubulides pide a sus oyentes que consideren a un hombre que dice: "Estoy mintiendo" o "Estoy diciendo una falsedad".

El problema con esta afirmación debería ser obvio. El enunciado es verdadero si es falso, y falso si es verdadero. Así, en al menos un caso, la teoría de la verdad basada en la correspondencia parece dar como resultado un enunciado que significa lo opuesto. Además, debido a la dependencia aristotélica de los hechos para la verdad o falsedad de una proposición, tenemos al menos un problema aparente. La cuestión de hecho relacionada *es* la verdad o falsedad del enunciado. Esta "paradoja del mentiroso" ha sido muy debatida tanto en la filosofía antigua como en la contemporánea, y se ha

asumido que cualquier teoría adecuada de la verdad debe dar una respuesta satisfactoria a este problema.

Una posible respuesta a la paradoja es insistir en que la afirmación "estoy mintiendo" es autodestructiva o contraproducente y, por lo tanto, no es una afirmación de verdad en absoluto. Para utilizar el lenguaje matemático, oraciones como ésta constituyen el conjunto nulo. (Otra respuesta a este problema la sugerirá el trabajo de Tarski, más adelante).

GE Moore

Se puede elegir a Bertrand Russell (1872-1970) o a GE Moore (1873-1958) como representantes de los formuladores y defensores modernos de la teoría de la correspondencia. Hemos elegido a Moore porque su postura es más fácil de entender para el estudiante principiante.

Las primeras opiniones de Moore. Moore y Russell fueron amigos y colegas de toda la vida en Cambridge, y forjaron sus posiciones filosóficas a partir de su formación idealista previa. Las primeras opiniones de Moore sobre la verdad están contenidas en una serie de conferencias que dio entre 1910 y 1911.

Según Moore, la verdad y la falsedad son propiedades de lo que él llama proposiciones. Una proposición se identifica con el *significado de* una oración indicativa. Al oír y comprender una oración hablada y al ver y comprender una oración escrita, captamos algo que es más que la mera oración. Si bien el *acto de* captación es el mismo en todos los casos, *lo que* se capta es diferente en las distintas oraciones. Los actos de creencia y las oraciones solo pueden llamarse verdaderos o falsos en un sentido secundario, pero es una proposición la que, de hecho, es portadora de verdad o falsedad.

La postura posterior de Moore. Moore volvió a las cuestiones de verdad y falsedad en sus escritos posteriores, aunque modificó un poco sus puntos de vista. En su obra posterior habló de creencias en lugar de proposiciones. Definió la diferencia entre una creencia verdadera y una falsa de la siguiente manera: cuando una creencia es verdadera, lo que se cree es un hecho; cuando una creencia es falsa, lo que se cree no es un hecho.

Moore también afirmó que no existen las proposiciones. Moore dijo expresamente que la verdad *no* consta de tres partes: un creyente, una

creencia y alguna otra cosa llamada proposición. En su tratamiento más desarrollado, Moore sostuvo que la verdad de una creencia consiste en una relación entre una persona y un *hecho.* Así, en el pensamiento más maduro de Moore, los hechos reemplazaron a las proposiciones. Dijo explícitamente que la relación entre la creencia y el hecho es de correspondencia. Los hechos existen en el mismo sentido en que existen las sillas y las mesas.

Hay un problema que Moore no aborda y que tiene que ver con las creencias falsas y la existencia de hechos falsos. Russell y otros se preocuparon mucho por esta cuestión y negaron claramente que existieran hechos falsos. Si existieran, los hechos falsos ensuciarían la ontología del mundo. Más bien, las creencias falsas no se corresponden con *nada.* Por ejemplo, cuando creemos falsamente que la luna está hecha de queso verde, nuestra creencia no se corresponde con nada.

Alfred Tarski

El lógico polaco del siglo XX Alfred Tarski retomó y amplió la idea medieval de "verdadero" como un simple adjetivo de un objeto simple en una oración. La mayoría de los filósofos consideran que su tratamiento del tema es uno de los clásicos de la lógica moderna. Si bien su interés se centra principalmente en el lenguaje idealizado de la lógica, algunos sostienen que lo que dice Tarski es aplicable (con algunas modificaciones menores) al lenguaje ordinario.

Según Tarski, la verdad es una propiedad de las oraciones. Una oración es verdadera o falsa sólo en la medida en que forma parte de un lenguaje particular. (Los teólogos y filósofos escolásticos medievales también eran sensibles a este punto.) Tomemos como ejemplo la oración "El hombre es un coche". Esta oración sólo es verdadera o falsa en relación con algún lenguaje concreto, y sería verdadera en un lenguaje donde la palabra *coche* significara lo que ahora entendemos por *mamífero.*

Además, Tarski niega que una oración que afirme que la oración *S* es una oración verdadera de *L* (un lenguaje particular) pueda ser en sí misma una oración de *L.* Una oración de ese tipo pertenecería a lo que Tarski llama un *metalenguaje* , un lenguaje de segundo orden en el que es posible hablar sobre el lenguaje de primer orden. Al hacerlo, Tarski ha ofrecido otra posible resolución de la paradoja del mentiroso, ya que cualquier oración que afirme

la verdad o falsedad de oraciones de *L* no pertenecería a *L* sino a un metalenguaje.

Finalmente, Tarski define la verdad en términos de correspondencia. La oración "La nieve es blanca" es verdadera si y sólo si la nieve es realmente blanca. La verdad es, entonces, una propiedad de las oraciones e implica una relación entre una oración y la realidad.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado cuatro teorías principales de la verdad: la teoría de la coherencia; la teoría pragmática; la teoría performativa y la teoría de la correspondencia. Hemos sostenido que las tres primeras teorías son inadecuadas y que la teoría de la correspondencia por sí sola es suficiente. Como cristianos, no podemos aceptar ninguna teoría de la verdad que resulte en relativismo o agnosticismo. La Biblia declara claramente que el hombre puede conocer la verdad y será responsable de dicho conocimiento.

Lecturas sugeridas

Ayer, AJ "El criterio de la verdad" en *Filosofía y análisis,* ed. M. Macdonald

Bradley, FH *Ensayos sobre la verdad y la realidad,* caps. 7, 11

James, William. *El significado de la verdad*

Moore, GE *Algunos problemas principales de la filosofía,* caps. 6, 13–16

Strawson, PF "La verdad" en *Filosofía y análisis,* ed. M. Macdonald

Tarski, A. "El concepto de verdad en los lenguajes formalizados" en *Lógica, semántica, metamatemática*

CAPÍTULO 17. LA RELACIÓN ENTRE FE Y RAZÓN

Una de las cuestiones más básicas a las que se enfrenta el cristiano en filosofía es cómo relacionar la fe y la razón. ¿Qué papel, si es que tiene alguno, tiene la revelación en la determinación de la verdad filosófica? Y, a la inversa, ¿qué papel, si es que tiene alguno, tiene la razón en la determinación de la verdad divina? No son preguntas fáciles, y los cristianos las han respondido de distintas maneras.

Antes de poder entender estas opiniones, es necesario definir los términos *revelación* y *razón* . La "revelación" es una revelación sobrenatural que Dios hace de una verdad que no podría descubrirse sin la ayuda de los poderes de la razón humana. La "razón" es la capacidad natural de la mente humana para descubrir la verdad.

Las soluciones a la cuestión de qué método es una fuente confiable de verdad se pueden dividir en cinco categorías básicas: (1) sólo revelación; (2) sólo razón; (3) revelación sobre razón; (4) razón sobre revelación; y (5) revelación y razón.

Sólo revelación

Algunos filósofos han afirmado que sólo la revelación puede considerarse una fuente legítima del conocimiento humano. Estos pensadores muestran una desconfianza hacia la razón humana como vía para llegar a la verdad.

Sören Kierkegaard

Según Sören Kierkegaard (1813-1855), el padre del existencialismo moderno, la mente humana es totalmente incapaz de descubrir ninguna verdad divina. Existen varias razones que explican la impotencia de la razón humana.

El estado caído del hombre. El hombre se ha alejado por el pecado de un Dios santo. En efecto, Dios es una "ofensa" para los hombres que están en un estado

perpetuo de rebelión contra Él. El hombre sufre de lo que Kierkegaard llamó una "enfermedad de muerte" (el título de una de sus obras). La naturaleza misma del pecado del hombre hace imposible que éste conozca la verdad acerca de un Dios personal, ya que es precisamente a ese Dios al que ignora o rechaza apasionadamente.

La trascendencia de Dios. El hombre no puede conocer ninguna verdad sobre Dios porque Dios es "Totalmente Otro". Dios no es sólo una ofensa a la voluntad del hombre, sino que es una "paradoja" para la razón del hombre. Aunque Kierkegaard no afirma que Dios mismo sea absurdo o irracional, Dios es suprarracional; la verdad de Dios es paradójica o aparentemente contradictoria para nosotros. Como este Dios trasciende por completo o está "más allá" de la razón, no hay manera de que la razón llegue más allá de sí misma hasta Dios.

No hay un papel positivo de la razón. Lo mejor que la razón puede hacer es rechazar lo absurdo o lo irracional, pero no puede ser de ninguna ayuda positiva para alcanzar la verdad divina. La verdad cristiana sólo puede conocerse mediante lo que Kierkegaard llamó un "salto de fe". Con esto quiere decir un acto puro de la voluntad frente a probabilidades racionales cegadoras. Así, un creyente puede ir más allá de la razón en un compromiso personal con Dios sólo por la fe. La ilustración que Kierkegaard da de este punto es la respuesta de Abraham al mandato de Dios de que sacrificara a su amado hijo, Isaac. Sólo por fe y sin ninguna justificación ética o racional, Abraham ascendió voluntariamente al monte Moriah para ofrecer a su hijo Isaac en obediencia a Dios.

Las pruebas son un insulto a Dios. Según Kierkegaard, cualquier intento racional de probar la existencia de Dios es un insulto a Dios. Es como un amante que insiste en probar la existencia de su amado a otros mientras el amado está presente. De hecho, nadie comienza siquiera a probar a Dios a menos que ya haya rechazado la presencia de Dios en su vida, dice Kierkegaard. Las pruebas son innecesarias para quienes creen en Dios y poco convincentes para quienes no creen. La única "prueba" del cristianismo es el sufrimiento, según Kierkegaard, porque Jesús dijo: "Ven, toma tu cruz y sígueme" (Mc 10:21b).

La evidencia histórica no ayuda. Kierkegaard preguntó: ¿Puede la felicidad eterna basarse en hechos históricos? Su respuesta fue un rotundo y enfático "¡no!". Lo eterno nunca puede basarse en lo temporal. Lo mejor que puede proporcionar lo histórico es la probabilidad, pero el creyente necesita *certeza* antes de hacer lo que Paul Tillich llamó "un compromiso definitivo con lo definitivo". Solo por la fe en lo Trascendente uno puede trascender la probabilidad humana e histórica y encontrarse con Dios.

Como cristiano, Kierkegaard creía que Dios entró en el tiempo en Cristo. También creía que los acontecimientos de la vida de Cristo eran históricos, incluido su nacimiento virginal, su crucifixión y su resurrección corporal. Sin embargo, Kierkegaard creía que no había forma de estar absolutamente seguro de que esos acontecimientos ocurrieran realmente. Es más, Kierkegaard creía que la historicidad de esos acontecimientos ni siquiera era importante. El hecho significativo no es la historicidad *de* Cristo (en tiempos pasados), sino la *contemporaneidad de* Cristo (en el presente) por la fe en el creyente. Escribió:

Si la generación contemporánea no hubiera dejado tras de sí más que estas palabras: "Hemos creído que en tal y tal año Dios se apareció entre nosotros en la humilde figura de un siervo, que vivió y enseñó en nuestra comunidad, y finalmente murió", sería más que suficiente. 1

Karl Barth

Uno de los teólogos más famosos de la iglesia cristiana contemporánea es Karl Barth. Al igual que Kierkegaard, Barth sostuvo que Dios es "completamente otro" y que sólo puede ser conocido por revelación divina.

Necesidad de revelación sobrenatural. Barth también creía que el hombre caído es incapaz de conocer a un Dios trascendentalmente santo. Barth sostenía que todos los intentos de llegar a Dios por medio de la razón eran inútiles. Por eso Barth se sintió cómodo escribiendo una introducción a un libro del ateo Ludwig Feuerbach (1804-1872), quien sostenía que Dios no es más que una proyección de la imaginación humana. Sin embargo, Barth sostenía que lo que el hombre no puede hacer "de abajo hacia arriba" mediante la razón, Dios lo ha hecho "de arriba hacia abajo" mediante la revelación sobrenatural. Para Barth, la Biblia es el lugar de la revelación de Dios. Es el instrumento a través

del cual Dios habla. En sí misma, la Biblia es sólo un registro preposicional de la revelación personal de Dios a su pueblo, pero la Biblia *se convierte en* la Palabra de Dios para nosotros cuando Dios habla a través de sus palabras humanas.

El "no" de la Tierra a la revelación natural. Dios no nos habla a través de la naturaleza, pues el hombre ha caído y, por lo tanto, ha oscurecido y distorsionado por completo la revelación de Dios en la naturaleza. Incluso la "imagen de Dios" en el hombre no es un "punto de contacto", sino un punto de conflicto entre Dios y el hombre. Barth fue enfático en que la mente humana no tiene capacidad para conocer a Dios. De hecho, Barth respondió a la pregunta de si el hombre tiene siquiera capacidad para recibir la revelación sobrenatural de Dios con un libro titulado *Nein* [*¡No!*]. La razón humana no tiene ni la capacidad activa ni pasiva para la revelación divina. Dios debe dar de manera sobrenatural la capacidad de entender Su revelación, tal como Él da la revelación misma.

Razón solamente

En el extremo opuesto del espectro de la fe y la razón están los racionalistas, que sostienen que toda verdad puede descubrirse mediante la razón humana. De hecho, algunos llegan al extremo de afirmar que nada se conoce verdaderamente por revelación. Otros conceden cierto estatus a la revelación, pero hacen de la razón la prueba suficiente y final de lo que es y lo que no es verdad en la supuesta revelación sobrenatural.

Immanuel Kant

El propio Kant era de origen luterano, devoto y piadoso. En su famosa *Crítica de la razón pura,* que sentó las bases de gran parte del agnosticismo moderno, Kant afirmó que criticaba la razón especulativa (teórica) para "hacer lugar a la fe".

La razón exige que vivamos "como si Dios existiera". A pesar de que no podemos saber (mediante la razón especulativa) si Dios existe, debemos vivir como si Dios existiera porque nuestra razón práctica (moral) así lo exige. Es decir, la razón exige que postulemos *la* existencia de Dios para que nuestro deber moral en esta vida tenga sentido, pues a menos que vivamos como si

Dios existiera, no hay manera de cumplir el mandato de alcanzar el mayor bien.

La razón exige que vivamos "como si los milagros no ocurrieran". Sin embargo, la esencia de lo que Kant logró está descrita en el título de su libro *La religión dentro de los límites de la razón.* Mediante el uso de lo que Kant llamó "razón práctica", Kant sentó las bases para la tendencia a des-supematuralizar la creencia religiosa. Kant no dijo ni creía que no hubiera revelación sobrenatural de Dios en la Biblia. Sin embargo, insistió en que debemos juzgar toda supuesta revelación sobrenatural por medio de "la razón práctica únicamente". Sostuvo, por ejemplo, que la razón exige que renunciemos a la creencia en la resurrección de Cristo y, de hecho, a cualquier enseñanza bíblica contraria a esta "razón". Con respecto a este enfoque racional, Kant admitió que "con frecuencia esta interpretación puede, a la luz del texto [de la revelación], parecer forzada; a menudo puede ser realmente forzada". En cuanto a cualquier milagro bíblico, Kant insistió en que si "contradice abiertamente la moral, no puede, a pesar de todas las apariencias, ser de Dios (por ejemplo, cuando a un padre se le ordena matar a su hijo [como a Abraham en Génesis 22])".

Benedicto Spinoza

Un ejemplo aún más radical de la teoría de la "razón solamente" es el filósofo judío Spinoza, que creía que toda verdad se conoce únicamente por medio de axiomas evidentes. Todo lo que sea contrario a estos axiomas o que no se pueda reducir a ellos debe ser rechazado por irracional, ya sea que esté en la Biblia o no.

Racionalismo geométrico. Partiendo de lo que Spinoza consideraba los axiomas irreductibles del pensamiento humano, "dedujo" todas las verdades necesarias sobre Dios, el hombre y el mundo. En primer lugar, según Spinoza, es racionalmente necesario concluir que sólo hay una "sustancia" en el universo de la que todas las cosas, incluidos todos los hombres, no son más que modos o momentos (esto es claramente una especie de panteísmo). Del mismo modo, el "mal" no es más que una ilusión del momento o del particular. El universo en su conjunto es bueno, así como un mosaico en su conjunto es bello, a pesar de la aparente fealdad de una pieza individual.

Spinoza no confiaba en las percepciones sensoriales; no son, decía, la fuente de la verdad. La verdad reside sólo en las ideas, más precisamente, en la Idea perfecta. La verdad sólo se conoce mediante una intuición racional.

Racionalismo anti-sobrenatural. Pocos escritores del mundo moderno fueron más militantemente anti-sobrenaturales que Spinoza. Aplicando su racionalismo a la Biblia, Spinoza concluyó que Moisés no escribió los primeros cinco libros del Antiguo Testamento ni los recibió en revelaciones de Dios. Consideró "irracional" creer en los milagros registrados en la Biblia, o en cualquier milagro. Dijo: "Podemos, entonces, estar absolutamente seguros de que cada evento que está verdaderamente descrito en las Escrituras necesariamente sucedió, como todo lo demás, de acuerdo con leyes naturales".

Spinoza estaba seguro de que "el curso de la naturaleza es fijo e inmutable". Era inflexible en su insistencia en que "un milagro, ya sea una contravención a la naturaleza o más allá de ella, es un mero absurdo". Esto significa, por supuesto, que Spinoza insistiría en que los relatos de la resurrección en los Evangelios debían ser rechazados. En resumen, cualquier parte de la revelación bíblica que no estuviera de acuerdo con el racionalismo naturalista de Spinoza debía considerarse inauténtica. Este es uno de los ejemplos más claros de "sólo razón" que se pueden encontrar en la historia de la filosofía.

La razón por encima de la revelación

Hay otros cuyo énfasis en la razón no es tan radical como el de Spinoza. Su visión de la razón y la revelación podría definirse más apropiadamente como la de la razón *por encima de* la revelación. Esta visión se atribuye a algunos de los primeros Padres cristianos, como Justino Mártir y Clemente de Alejandría.

Padres alejandrinos

Justino Mártir creía en la revelación divina, pero además de la Biblia, sostenía que "la razón está implantada en cada raza humana". En vista de esto, sostenía que aquellos entre los antiguos griegos que "vivían razonablemente eran cristianos, aunque se los haya considerado ateos". Esto incluía a hombres como Heráclito y Sócrates.

Clemente de Alejandría fue aún más elogioso de la razón humana. En un famoso pasaje de su *Stromata* escribió: "Antes de la llegada del Señor, la

filosofía era necesaria para los griegos en aras de la justicia". Porque la filosofía "era un maestro de escuela para llevar 'la mente helénica' como la ley, y los hebreos, 'a Cristo'". Clemente no sólo exaltó la razón humana, sino que a veces incluso la identificó con la revelación divina. Creía que Platón hablaba "por inspiración de Dios". No dudó en reinterpretar la revelación divina en vista de su propio tipo de razonamiento platónico. De esta manera, estos primeros cristianos filosóficos prepararon el terreno para los racionalistas cristianos posteriores, incluso modernos, que exaltaron la razón por encima de la revelación divina.

Alta crítica moderna

Tal vez el mejor ejemplo de quienes sostienen la postura de que "la razón prevalece sobre la revelación" son los conocidos como "liberales" o "alta crítica". En términos generales, se trata de un movimiento teológico que surgió del pensamiento europeo de los siglos XVII y XVIII. Fue influenciado por Spinoza, Kant y Hegel, quienes concluyeron, mediante la razón humana, que partes o la totalidad de la Biblia no son una revelación de Dios. Entre los altos críticos se encuentran hombres como Jean Astruc (1684-1766) y Julius Wellhausen (1844-1918). En contraste con la postura histórica y ortodoxa de que la Biblia *es* la Palabra de Dios, los liberales creen que la Biblia simplemente *contiene* la Palabra de Dios. Cuando aplican los cánones de la razón humana o de la erudición moderna a la Biblia, sienten que algunas partes de ella son "contradictorias" y otras son simplemente mitos o fábulas. Algunos relatos del Antiguo Testamento son rechazados por estos críticos porque los acontecimientos parecen ser "inmorales".

Otro grupo de hombres que exaltaron la razón por encima de la revelación fueron los deístas de los siglos XVII y XVIII. Hombres como Herbert de Cherbury (1583-1648), Charles Blount (1654-1693) y John Toland (1670-1722) minimizaron o negaron los elementos sobrenaturales de la Biblia. En el nivel más popular estaba el norteamericano Thomas Paine (1737-1809), quien en su famoso libro *La era de la razón* lanzó un amargo ataque a los numerosos pasajes de las Escrituras que le parecían contradecir la razón humana. Y Thomas Jefferson literalmente recortó los milagros de los cuatro Evangelios y pegó los restos des-sobrenaturalizados en un álbum de recortes. Más tarde se publicó como *La Biblia de Jefferson.* Termina así: "Allí pusieron a Jesús, y rodaron una gran piedra a la puerta del sepulcro, y se fueron". El resto

de la historia –la resurrección de Cristo– es un milagro que, pensó Jefferson, no puede ser aceptado por una buena razón.

Tanto el crítico superior como el deísta, entonces, sostienen que la razón es más importante que la revelación. Estos pensadores determinan por sí mismos qué partes de una supuesta revelación *en realidad* no son revelaciones en absoluto. Esta actitud todavía la sostienen los teólogos de hoy, especialmente aquellos que niegan que la Biblia sea totalmente verdadera en todo lo que afirma. Cualquier cosa en la Biblia –ya sea el mandato de Dios a los israelitas de matar a los cananeos o la enseñanza de Pablo sobre el papel de las mujeres– que no esté de acuerdo con los "cánones aceptables de la razón humana" es rechazada por ellos.

La revelación por encima de la razón

Frente a esos semirracionalistas que exaltan la razón por encima de la revelación se encuentran aquellos revelacionalistas acérrimos que exaltan la revelación por encima de la razón. En esta última categoría se encuentran hombres como el padre de la iglesia primitiva Tertuliano y, en épocas posteriores, hombres como Cornelius Van Til.

Tertuliano

Tertuliano es a veces estereotipado como un defensor de la "revelación solamente". Esto se basa en una sola declaración: "Creo porque es absurdo". En realidad, Tertuliano nunca usó la palabra latina *absurdum.* En cambio, usó la palabra *ineptum,* que no implica contradicción sino simplemente "necedad". Probablemente no estaba afirmando más que Pablo en 1 Corintios 1 , que el evangelio parece "necedad" para el incrédulo. En otras ocasiones Tertuliano habló de la necesidad de usar "la regla de la razón". También habló en contra de aquellos que estaban "contentos con haber creído simplemente, sin un examen completo de los fundamentos de las tradiciones" en las que creían.

Es cierto, sin embargo, que Tertuliano exaltó la revelación por encima de **la** razón humana. En un famoso pasaje exclamó: "¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué concordia hay entre la academia y la iglesia?" Obviamente, Tertuliano no exaltó a los filósofos. Declaró:

¡Desdichado Aristóteles, que inventó para estos hombres la dialéctica, arte de construir y derribar, arte tan evasivo en sus proposiciones, tan rebuscado en sus conjeturas, tan duro en sus argumentos, tan productor de contenciones… que todo lo retracta y en realidad no trata de nada!

Para Tertuliano, los filósofos eran "esos patriarcas de toda herejía".

Tertuliano no sólo consideraba que la filosofía no era útil, sino que además sostenía que no era esencial para el creyente. La revelación es lo único que realmente cuenta. De hecho, decía, "es más creíble si la maravilla es la razón por la que *no* se cree". El creyente razona *sobre* la revelación, pero nunca *contra* ella. La revelación está por encima de la razón; la razón no está por encima de la revelación. Tertuliano, a diferencia de Kant, no creía en la "revelación dentro de los límites de la razón", sino más bien en la "razón dentro de los límites de la revelación".

Cornelio Van Til

Tal vez el mejor ejemplo entre los pensadores evangélicos contemporáneos de alguien que exalta la revelación por sobre la razón es el teólogo y apologista reformado Cornelius Van Til (nacido en 1895). Su visión a menudo se llama *presuposicionalismo* porque enfatiza fuertemente la necesidad de "presuponer" la verdad de la revelación para que la razón funcione. Porque si no hubiera un Dios –el Dios cristiano– que creó y sostiene las leyes y procesos mismos de la razón, entonces el pensamiento mismo sería imposible. La razón, para Van Til, depende radical y realmente de la revelación.

El problema del racionalismo cristiano. Según Van Til, la dificultad con otras concepciones cristianas de la fe y la razón es que exaltan la razón por encima de Dios. Fundamentan a Dios en la razón, en lugar de reconocer la verdad de que la razón se basa en Dios. La existencia del Dios soberano del cristianismo es el supuesto más básico de un sistema cristiano de filosofía. Dios es el creador de la razón humana. Por lo tanto, toda razón debe ser su humilde sirviente, no su amo. La razón está bajo el juicio de Dios, pero nunca se sienta a juzgar a Dios. La revelación de Dios, entonces, siempre estará por encima de la razón del hombre, nunca al revés.

Dios no está sujeto a las leyes de la lógica. Van Til rechaza la opinión de muchos cristianos de que Dios está sujeto a la ley de la no contradicción. La lógica sólo

se aplica a lo creado, no al Creador. Dios es soberano sobre todo, incluso sobre las leyes del pensamiento. Según Van Til, el cristiano nunca debe capitular ante nada, ni siquiera ante las reglas más fundamentales de la razón humana, ante la trascendencia de Dios.

El uso adecuado de la razón humana. Si hay que presuponer la verdad de la revelación y sostener que la ley de no contradicción no se aplica a Dios, ¿cómo escapa Van Til a la postura de "sólo revelación"? ¿Qué regla hay para la razón en relación con la revelación divina? Van Til afirma que la revelación de Dios no es Dios. Puesto que Dios trasciende su revelación, no es incoherente sostener que la lógica se aplica a la revelación pero no a Dios mismo. Además, Van Til utiliza la razón como sirviente de la revelación e incluso, para tomar prestado el título de uno de sus libros, "En defensa de la fe".

En un sucinto resumen de su postura, llamado "Mi credo", Van Til sostuvo que otros pensadores cristianos no eran lo suficientemente racionales, es decir, no llevaban la razón lo suficientemente lejos. Declaró: "El método tradicional… compromete a Dios mismo al sostener que la existencia es sólo 'posible', aunque 'altamente probable', en lugar de ontológica y 'racionalmente' necesaria".

En vista de esto, muchos seguidores de Van Til ven su sistema como una especie de argumento trascendental que sostiene que es absolutamente necesario presuponer la revelación divina en la Biblia antes de que uno pueda pensar, comunicarse, hacer ciencia o darle algún sentido a la vida o a su mundo de manera consistente. Parece más justo entender a Van Til como alguien que no niega la razón sino que simplemente exalta la revelación por encima de ella. A lo que Van Til se opone vigorosamente es a lo opuesto, es decir, a exaltar la razón por encima de la revelación. La razón humana nunca debe juzgar a Dios ni a Su revelación en las Escrituras.

Revelación y razón

La última categoría comprende a aquellos cristianos que creen que existe una interrelación entre la revelación y la razón. Dos grandes pensadores se encuentran en esta tradición: Agustín y Tomás de Aquino. La diferencia entre ellos es en gran medida una cuestión de énfasis.

San Agustín

Agustín (354-430) llegó al cristianismo desde un contexto de filosofía platónica, mientras que Aquino escribió en una tradición aristotélica. Sin embargo, ambos hombres creían en el mandato bíblico (de la Septuaginta, Isaías 7:9): "Si no creéis, no entenderéis". La relación básica entre la razón y la revelación es que el cristiano pensante intenta hacer inteligible lo creíble. Trata de razonar sobre y dentro de su revelación. Incluso hay un sentido en el que uno puede razonar a favor de la revelación, aunque nunca en contra de ella.

La fe es el paso del entendimiento. En palabras de Agustín, "la fe es el paso del entendimiento". Sin la fe, uno nunca llegaría a una comprensión completa de la verdad de Dios. La fe inicia al hombre en el conocimiento. En este sentido, Agustín creía plenamente que la fe en la revelación de Dios es anterior a la razón humana. Por otra parte, Agustín también sostenía que nadie cree nunca en algo antes de tener algún entendimiento de lo que debe creer. De hecho, Agustín afirmaba que nadie debería creer en una revelación que no haya juzgado primero, mediante una buena razón, como digna de ser creída. Dijo: "La autoridad exige creencia y prepara al hombre para la razón… Pero la razón no está completamente ausente de la autoridad, pues tenemos que considerar a quién tenemos que creer, y la máxima autoridad pertenece a la verdad cuando es claramente conocida". Pero como Agustín creía que la fe es anterior a la razón, parece mejor titular su punto de vista "revelación *y* razón".

El entendimiento es la recompensa de la fe. Aunque Agustín creía que "la fe es el paso del entendimiento", también sostenía que "el entendimiento es la recompensa de la fe". La recompensa por aceptar la revelación de Dios por la fe es que uno tiene una comprensión más plena y completa de la verdad de la que podría tener de otra manera. De hecho, tomando de la revelación una visión de la naturaleza del Dios inmutable y de la mente mutable del hombre, uno puede idear una prueba válida de la existencia de Dios que no toma prestada ninguna premisa de la revelación de Dios. La prueba "se sostiene por sí misma" filosóficamente, aunque tal vez uno nunca entendería esta prueba aparte de la revelación de Dios en las Escrituras. La "prueba" dice algo como esto:

(1) Mi mente entiende algunas verdades inmutables (como 7 + 3 = 10).

(2) Pero mi mente no es inmutable.

(3) Una mente mutable no puede ser la base de verdades inmutables.

(4) Por lo tanto, debe haber una Mente Inmutable (es decir, Dios).

La "comprensión" filosófica de Dios que llega a través de esta prueba no es de ninguna manera el único tipo de comprensión al que uno es inaugurado por la fe, pero es un tipo.

Según San Agustín, la fe es un requisito previo para la comprensión plena de la revelación de Dios. Por supuesto, es necesario un entendimiento parcial del contenido básico del evangelio antes de poder creer en él, pero la comprensión plena de la verdad cristiana es posterior a la fe salvadora. La pecaminosidad del hombre caído oscurece su capacidad de ver la verdad antes de ejercer la fe salvadora.

Tomás de Aquino

Santo Tomás de Aquino (1224-1274) se consideraba un fiel seguidor de Agustín. Muchos filósofos sostienen que la diferencia básica entre ellos es que Santo Tomás tomó la *verdad cristiana* de Agustín y la expresó en la *terminología* de Aristóteles (en lugar de la terminología de Platón que utilizó Agustín). Además de esto, parece haber un cambio de énfasis, ya que Santo Tomás enfatiza el papel de la razón más que Agustín; al menos habla más sobre ella.

La existencia de Dios puede ser probada. Aquino reconoció que no todos los hombres pueden probar la existencia de Dios. Esto es así por muchas razones. En primer lugar, la mente es finita, y en segundo lugar es falible. Además, la mayoría de los hombres no tienen el tiempo o la inclinación para emprender la ardua tarea de elaborar una prueba filosófica. Por estas razones, dijo Aquino, es necesario que los hombres crean primero en la existencia de Dios; de lo contrario, pocos hombres poseerían el conocimiento de Dios. Según Aquino, la creencia en que Dios existe es necesaria porque "la investigación del intelecto humano en su mayor parte tiene falsedad presente en ella. ... Es por eso que era necesario que la certeza inquebrantable y la verdad pura sobre las cosas divinas se presentaran a los hombres por medio de la fe". En resumen, Aquino sostuvo que el hombre está sujeto a los efectos *noéticos* del

pecado, es decir, la influencia del pecado en su mente. "Estamos atados a muchas cosas que no están dentro de nuestro poder sin la gracia curativa, por ejemplo, amar a Dios o al prójimo. Lo mismo ocurre con la creencia en los artículos de la fe". Pero, continúa Thomas, "con la ayuda de la gracia tenemos este poder". 2

A pesar de las influencias del pecado, por la fe en la revelación de Dios el hombre recibe la capacidad dada por Dios para superar esta deficiencia, pues "el pecado no puede destruir por completo la racionalidad del hombre, porque entonces ya no sería capaz de pecar". Tomás de Aquino sostenía que con la ayuda de la revelación el hombre puede llegar a comprender ciertas verdades acerca de Dios e incluso "probarlas" filosóficamente.

Thomas enumeró "cinco maneras" de probar la existencia de Dios, la más importante de las cuales es el siguiente "Argumento Cosmológico".

(1) Existen cosas finitas y cambiantes.

(2) Toda cosa finita y cambiante debe ser causada por otra.

(3) No puede haber una regresión infinita de estas causas.

(4) Por lo tanto, debe haber una primera *causa incausada* de toda cosa finita y cambiante que existe.

Aquino creía que este argumento se sustentaba en premisas filosóficamente justificables que no provenían de la revelación. Sin embargo, el hecho es que ninguna filosofía ha ideado jamás una prueba semejante del Dios cristiano sin haber sido influida previamente por la revelación de Dios en la Biblia.

Las verdades sobrenaturales se conocen únicamente por la fe. No sólo la fe es *anterior* a la razón o a la comprensión de la naturaleza de Dios, sino que algunas verdades de Dios, como la Trinidad y otros misterios de la fe, *sólo se pueden conocer* por la fe. Podemos saber que Dios existe por la razón, pero sabemos que hay *tres personas* en un solo Dios sólo por la fe.

La revelación es la única base para creer en Dios. Aquino insiste en que la única base verdadera para creer *en* Dios es la autoridad divina o revelación. Según

Tomás, “es necesario que el hombre reciba por la fe no sólo las cosas que están por encima de la razón, sino también las que pueden ser conocidas por la razón…”. Lo mejor que la razón puede hacer es demostrar *que* Dios existe; la autoridad divina es la única base para creer *en Dios.* La razón y la evidencia se basan en la “creencia *de que”,* pero no en la “creencia de m”. Aquino sostenía que uno “no creería [eso] a menos que viera que [la revelación es] digna de creencia sobre la base de signos evidentes o algo por el estilo”. Por otra parte, ni los incrédulos ni los demonios creen *en Dios,* aunque crean *que* Dios existe.

La evidencia razonable es un apoyo para la creencia. La fe en Dios no se basa en evidencias, sino en la autoridad de Dios mismo a través de su revelación. Sin embargo, el creyente sí encuentra *un apoyo razonable para* su fe en evidencias históricas y experienciales y en milagros. Como hemos señalado (cap. 5), la fe es más *meritoria* (Heb. 11:6), pero la razón es más *noble* para el creyente (Hech. 17:11). Aunque uno no puede razonar *para* creer en Dios, puede encontrar razones *para* ello. De hecho, la fe puede definirse como “la capacidad de razonar con asentimiento”. De esta manera, Aquino aparentemente estaba de acuerdo con Agustín en cuanto a la interrelación entre la razón y la revelación.

La fe es anterior a la razón desde el punto de vista filosófico; ningún no cristiano ha ofrecido jamás pruebas de la existencia de Dios en el *cristianismo* . Sin embargo, la razón es anterior a la fe *en el plano personal;* nadie cree *en* un Dios o en su supuesta Palabra si no tiene pruebas *de que* sea verdadera.

Conclusión

En última instancia, existe un acuerdo esencial entre los cristianos sobre la relación entre la fe y la razón. La mayoría de los creyentes intentan hacer inteligible lo creíble. La mayoría razona *sobre* su fe o en favor de ella, aunque no pretendan razonar *en favor de* ella.

La imposibilidad de la separación total

Todo intento de separar totalmente la razón de la revelación parece infructuoso, por no decir imposible. Incluso quienes sostienen firmemente la teoría de la “revelación solamente” ofrecen argumentos o razones de algún tipo para apoyarla. Del mismo modo, todo intento de racionalismo puro se ve

frustrado por el hecho de que no *todo* se puede probar; siempre se presupone algo o simplemente se cree algo.

El revelista puro debe reconocer que debe haber alguna manera de distinguir una revelación falsa de una verdadera. Incluso la Biblia manda al creyente "probar los espíritus" y "guardarse de los falsos profetas". Pero ¿cómo se puede "probar" la verdad sin alguna prueba de la verdad?

Sin embargo, hay que hacer una distinción importante entre el uso de la razón para descubrir *si* algo es una revelación de Dios o no (lo cual es legítimo) y el uso del racionalismo para determinar *qué* es revelación en la Biblia y qué no lo es (lo cual no es legítimo). La creencia es indigna y ciega a menos que pruebe si es *verdad o no,* pero es injustificadamente dogmática si intenta determinar *qué* es verdad o no en la revelación, pues es temerario creerlo todo sin razón, y es arrogante suponer que todo debe ser aceptable para nuestra razón antes de que podamos aceptarlo como Palabra de Dios.

La confusión básica: creer en y creer que

Parece que gran parte del debate entre los cristianos sobre qué visión de la fe y la razón es correcta depende de qué visión de la "fe" adoptemos. Quienes enfatizan la "fe *en* " parecen tener razón al afirmar que no se necesitan razones para ello. Si Dios mismo no es una base suficiente para creer *en* Él, entonces ninguna prueba racional servirá de nada. La única "razón" por la que alguien debería creer *en* Dios, dicen estos cristianos, es que Él es Dios. Por otra parte, si uno habla de "fe *en que* " Dios existe, parecería que la evidencia o la razón sí tienen peso en esta cuestión, pues ¿cómo puede uno saber *que* es Dios quien habla (en lugar de su propia imaginación) a menos que tenga alguna forma de distinguir la verdad de la falsedad?

"Creer que" parece ser lógicamente anterior a "creer en". Seguramente ninguna persona pensante debería "creer en" algo si no tiene *motivos para* "creer que" lo es. ¿Quién caminaría por el pasillo de una iglesia y diría "Sí, creo" (creer en) ante una congregación si no tiene fundamentos probatorios o racionales para "creer que" alguien a quien ama estaba a su lado en el altar?

Epistemología y ontología

Existe una diferencia entre *la manera en que* conocemos la realidad (epistemología) y *lo que* sabemos acerca de la realidad (ontología). Los defensores de la "revelación solamente" parecen tener razón ontológicamente al afirmar que Dios es la base de toda verdad. Si Dios existe y es la fuente de toda verdad, entonces, por supuesto, todas las verdades vienen "de arriba hacia abajo". Sin embargo, epistemológicamente debemos empezar de "abajo hacia arriba" y descubrir si Dios existe o no. En el sentido epistemológico, entonces, la razón es anterior a la revelación, ya que la razón debe usarse para evaluar si la Biblia es o **no** una revelación. Una vez que se resuelve esta cuestión, la razón no puede usarse legítimamente para rechazar nada de esa revelación. La razón debe ocupar su lugar *bajo* la revelación y no juzgarla.

Hay algo de verdad en todas las opiniones básicas sobre la razón y la revelación:

(1) La afirmación de que la razón está por encima de la revelación es correcta en el sentido de que la razón es epistemológicamente anterior a la revelación. La supuesta revelación debe ser puesta a prueba por la razón.

(2) "La revelación está por encima de la razón" es correcto en el sentido ontológico. Dios creó la razón y esta debe ser su sirviente, no su amo.

(3) "Sólo la revelación" es correcta en el sentido de que en última instancia y ontológicamente toda verdad proviene de Dios.

(4) "Sólo la razón" tiene cierta verdad, ya que la razón debe juzgar epistemológicamente si la supuesta revelación proviene de Dios.

(5) La relación entre la revelación y la razón es correcta porque asigna adecuadamente un papel a cada una de ellas y muestra su interrelación. Uno debe razonar acerca de la revelación y para ella, de lo contrario tiene una fe irracional. De la misma manera, la razón no tiene guía sin una revelación y se tambalea en el error.

Lecturas sugeridas

Tomás de Aquino, Tomás. *Suma contra los gentiles,* 1

San Agustín, *sobre la verdadera religión*

Geisler, NL *Apologética cristiana,* primera parte

Holmes, Arthur. *La fe en busca de entendimiento*

Van Til, Cornelius. *Defensa de la fe*

CAPÍTULO 18. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR "DIOS"?

Aunque la mayoría de las personas creen en Dios, sus conceptos de Dios varían enormemente. Básicamente, hay cinco formas diferentes de ver a Dios: (1) *El teísmo* sostiene que Dios está más allá y en el mundo (Dios es trascendente e inmanente); (2) *El deísmo* cree que Dios está más allá pero no en el mundo (Dios es trascendente pero no inmanente, al menos no de ninguna manera sobrenatural); (3) *El panteísmo* cree que Dios está en el mundo pero no más allá de él; de hecho, Dios *es* el mundo (Dios es inmanente en el universo pero no trasciende sobre él); (4) *El panteísmo* sostiene que Dios está en el universo de la misma manera que un alma está en un cuerpo. Es decir, el universo es el "cuerpo" de Dios y Dios es el "alma" del universo; (5) *El dios finito* cree que Dios está más allá del universo pero no tiene el control supremo sobre él (a diferencia del teísmo); el universo no es el "cuerpo" de Dios (a diferencia del panteísmo).

Por supuesto, existen muchas variaciones dentro de estas cinco categorías básicas de creencias. Por ejemplo, algunos teólogos finitos creen que sólo hay un dios finito *(monoteísmo finito);* otros creen que hay muchos dioses finitos y que uno de ellos es supremo (henoteísmo*);* y otros creen que hay muchos dioses finitos, cada uno con su propia esfera de actividad *(politeísmo).* Pero a los efectos de la clasificación podemos pensar principalmente en cinco conceptos diferentes de "Dios".

Concepto teísta de Dios

El concepto teísta de Dios es común a la tradición judeocristiana. Es la descripción del Dios de la Biblia. Tres de los grandes pensadores clásicos que articularon esta visión fueron Agustín, Anselmo y Tomás de Aquino. Algunos defensores modernos importantes incluyen a Leibniz y, más recientemente, a C. S. Lewis.

Elementos básicos de una visión teísta

Hay al menos tres elementos básicos de una visión teísta de Dios, que tratan de la naturaleza de Dios mismo, la naturaleza de la creación y la naturaleza de la actividad de Dios.

Dios está más allá y en el mundo. Dios no es el mundo (o el universo), sino que está "más allá" de él o "más que" él. Es decir, Dios es trascendente. El universo es finito o limitado y Dios es infinito o ilimitado. Además, Dios está "en" el universo. Es decir, Dios está inmanentemente presente como la causa sustentadora del universo. En resumen, la relación de Dios con el mundo es análoga a la relación de un pintor con su cuadro. El pintor está *más allá* del cuadro, pero también se refleja *en* él y es la causa del mismo. Sin embargo, el teísta protestaría que esta analogía no es suficiente, ya que Dios está continuamente, personal e íntimamente involucrado en el sostenimiento del universo, mientras que el pintor puede alejarse de su cuadro una vez que está pintado.

La creación es ex nihilo. El teísmo sostiene que el mundo depende de Dios para su propia existencia. Sin el sustento creativo de Dios, el mundo no existiría. Tradicionalmente, esta doctrina se ha llamado creación *ex nihilo* ("de la nada"). Con "de la nada" los teístas quieren decir que no habría habido *nada* más a menos que Él hubiera creado *algo.* Los teístas sostienen que Dios no hizo el mundo a partir de ninguna otra cosa.

La doctrina de la creación *ex nihilo* subraya la contingencia radical de todo lo que no sea Dios. Sólo Dios es un Ser Necesario. Es decir, es un Ser que no puede *no* ser. Todo lo demás en el universo es contingente (algo que no *puede* ser). Pero lo que no *puede* ser debe ser *creado* para que exista; debe pasar del no ser al ser. La creencia teísta significa que Dios no creó el mundo a partir de Sí mismo *(ex Deo),* como en el panteísmo, o de algo preexistente *(ex hules),* sino de nada más *(ex nihilo).*

Dios puede actuar sobrenaturalmente en el mundo. El sobrenaturalismo es una tercera implicación del teísmo. El naturalista que no cree en Dios considera que el universo es "todo el espectáculo". El teísta, en cambio, cree que hay más, es decir, un reino sobrenatural. El teísta cree que el mundo depende radicalmente de un Dios todopoderoso que lo creó y lo sostiene

continuamente. Si esto es cierto, se deduce lógicamente que un Dios así también puede *intervenir* en el mundo. Este tipo de intervención especial en el mundo se llama *milagro.*

Los teístas no creen que las leyes naturales sean fijas e inmutables y, por lo tanto, inviolables. Creen que las leyes naturales son descripciones de la manera regular en que Dios obra en su creación, no prescripciones de cómo debe obrar. Los milagros, entonces, son eventos que manifiestan la manera irregular o especial en que Dios obra en el mundo. Para el teísmo es esencial mantener la posibilidad de los milagros. En resumen, si hay un Dios que puede actuar en el mundo, entonces se deduce que puede haber actos especiales de Dios (milagros) en el mundo.

Evaluación del teísmo

Existen varios argumentos contra el teísmo. Aquí sólo mencionaremos aquellos que provienen de los "ateólogos" o ateos, ya que las visiones alternativas sobre Dios se analizarán más adelante.

Dios es imposible. Se dan dos tipos de argumentos para demostrar que la concepción teísta de Dios contiene contradicciones. Una forma del argumento es la siguiente: si Dios fuera realmente todopoderoso, entonces podría hacer una piedra tan pesada que no pudiera levantarla. Pero si no pudiera levantarla, entonces no sería todopoderoso. Por lo tanto, no puede existir tal Dios.

En respuesta, algunos teístas han señalado que Dios no puede hacer algo que es imposible por definición. Así como es imposible hacer un círculo cuadrado o crear otro Dios no creado, los teístas sostienen que es imposible que Dios haga una piedra que no pueda levantar. Otros teístas explican que el problema comienza con el uso de una *doble negación:* "Si Dios *no puede hacer una piedra que no* pueda levantar, entonces no es omnipotente". Sin embargo, si pusiéramos esto en notación lógica, la declaración diría: "Cualquier piedra que Dios pueda hacer, Él la puede levantar". Enunciada de esta manera, la declaración no presenta ninguna limitación al poder de Dios.

Una segunda objeción atea es que Dios, por naturaleza, debe ser autocausado, lo cual es imposible. Pero según el teísmo, todo debe ser causado excepto Dios, quien no es causado por nada más. Los críticos replican que si

Dios es la causa de todo, entonces debe ser autocausado. Pero esto es imposible, porque uno no puede causar su propia existencia. Una causa es ontológicamente anterior a su efecto; pero un ser no puede ser ontológicamente anterior a sí mismo. Dios no puede causar su propia existencia y ser causado simultáneamente.

La respuesta del teísta es que esto implica una noción errónea de Dios. Dios no es un Ser *autocausado* ; es un Ser incausado. Y no hay contradicción en afirmar que Dios no es causado por otro o por Sí mismo, sino que es un Ser Necesario que siempre y necesariamente ha existido. Los teístas también señalan que no *todo* necesita una causa, sólo *algunas* cosas necesitan causas, a saber, las cosas contingentes o creadas. El Creador no es una criatura, y por lo tanto no necesita una causa ni fuera ni en Sí mismo.

El mal es incompatible con Dios. La otra gran objeción al teísmo se basa en el problema del mal. A menudo se ha expresado de esta forma:

(1) Si Dios es todopoderoso, podría destruir el mal.

(2) Si Dios es totalmente bueno, destruiría el mal.

(3) Pero el mal existe.

(4) Por lo tanto, no existe tal Dios.

El teísta responde señalando primero que la premisa tres le impone a Dios un límite temporal injustificado. En efecto, dice que, puesto que Dios todavía no ha hecho nada para derrotar al mal, estamos absolutamente seguros de que nunca lo hará. Pero ninguna mente finita puede saberlo con certeza. Es posible que Dios todavía derrote al mal en el futuro. Esto es, en efecto, lo que creen los cristianos, pues está predicho en la Biblia (Apocalipsis 20-22).

En segundo lugar, puede ser que Dios no pueda destruir el mal sin destruir la libertad, que es reconocida como algo bueno incluso por la mayoría de los ateos. Puede ser que la única manera en que Dios pudiera eliminar el mal, estrictamente hablando, fuera convirtiendo a los hombres en robots. Pero si los hombres se redujeran a máquinas, ya no habría un mundo *moral* . Porque

un mundo moral sólo es posible donde hay seres morales (personales). Sin un mundo moral no habría problema *moral* del mal.

El teísta señala que si aceptamos la existencia del Dios teísta, automáticamente tenemos una respuesta al problema del mal. El argumento puede formularse de la siguiente manera:

(1) Puesto que Dios es totalmente bueno, tiene la *voluntad* de vencer al mal.

(2) Dado que Dios es todopoderoso, tiene el *poder* de vencer al mal.

(3) El mal *aún no ha* sido derrotado.

(4) Por tanto, un día el mal *será* derrotado.

Es decir, la naturaleza misma del Dios teísta exige que Él haga todo el bien que sea posible en relación con la situación. Si a los hombres, como seres finitos, no les *parece* que esto sea así, es porque no podemos ver el "cuadro completo" o el "fin final".

Concepto deísta de Dios

El deísmo es una forma des-supematuralizada del teísmo; su visión de Dios es la visión bíblica de Dios menos los milagros. Un famoso deísta estadounidense, Thomas Jefferson, literalmente recortó todos los pasajes milagrosos de los Evangelios y pegó los restos des-supematurales en un álbum de recortes. Desde entonces se ha publicado como la "Biblia de Jefferson".

Los dos elementos principales del deísmo son sus perspectivas sobre la naturaleza de Dios y la naturaleza del mundo.

Dios está más allá del mundo

El deísta cree en la trascendencia de Dios. Dios es más que el universo; es el Creador del mundo. En este sentido, el deísmo se pone del lado del teísmo en su oposición al dualismo (especialmente el dualismo de la filosofía griega), que considera al mundo y a Dios como dos realidades coetáneas. Para el deísta, la existencia del mundo depende de Dios y no es independiente de Él.

El mundo funciona de forma natural

Todos los deístas creen que el mundo funciona según la ley natural, pero difieren en cuanto a la razón de su naturalismo. Algunos deístas sostienen que Dios *no puede* intervenir sobrenaturalmente en el mundo, mientras que otros dicen que *no lo hará.* Llamemos a estas, respectivamente, las formas "duras" y "suaves" del deísmo. Debemos señalar que pocos deístas creen que Dios no se interesa por el hombre, ya que cualquier Dios que se interesara lo suficiente como para crear al hombre seguramente se interesaría lo suficiente como para ayudarlo.

El deísta "duro" generalmente adopta la creencia en la inmutabilidad de las leyes naturales. Cree, en efecto, que las "manos de Dios están atadas" por lo que ha creado. Esta idea tiene sus raíces en el deísmo del siglo XVIII. La frase de la Declaración de Independencia que se refiere a los "derechos inalienables" del hombre refleja la fuerte creencia deísta en la ley natural.

El deísta "blando" cree que la falta de intervención de Dios se debe a que Él no desea interferir en nuestras vidas. Algunos creen que el carácter de Dios como Creador perfecto se vería afectado si Él tuviera que "reparar" constantemente su creación mediante intervenciones milagrosas. Otros simplemente enfatizan el deseo de Dios de que el hombre, como criatura libre y autónoma, "viva por sí mismo". Pero sea cual sea la razón, los deístas niegan la existencia de los milagros o al menos su necesidad en la relación de Dios con el mundo.

Es importante señalar que el deísmo fomenta una piedad natural y la adoración a Dios (incluida la oración), así como un fuerte énfasis en la ley moral. De hecho, una de las justificaciones de la Revolución Americana fue la creencia deísta de que las leyes morales de Dios son superiores a las leyes del hombre. Los deístas del siglo XVIII creían que, por lo tanto, a veces era necesario romper el dominio tiránico del gobierno humano para no violar los derechos inalienables de "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad" otorgados por el Creador.

Evaluación del deísmo

Aparte de las críticas externas al deísmo que pueden verse en contraste con otras visiones de Dios, hay varios problemas internos.

Milagros. Un aspecto central de la vergüenza del deísmo es el hecho de que niega los milagros mientras afirma la creación, pues en un sentido muy real la creación es el mayor milagro de todos. ¿Por qué afirmar que el Dios que creó el mundo de la nada no tiene la capacidad de hacer algo a partir de algo (como el vino a partir del agua)? Esta inconsistencia central no se puede refutar fácilmente sin un argumento especial.

Ley natural. La ciencia moderna ha descartado hoy la visión firme del deísta de la ley natural científica. Los científicos ya no hablan de "leyes" prescriptivas inquebrantables, sino de "mapas" o "modelos" descriptivos. El universo ya no está "cerrado", sino abierto a lo inusual y lo irregular. Por lo tanto, desde el punto de vista científico no hay razón para que los acontecimientos milagrosos no puedan ser una subclase de lo "inusual" en la naturaleza. Sin duda, los milagros serán más que simplemente inusuales; tendrán también características morales y teológicas. Pero un milagro será *al menos* un acontecimiento científicamente inusual. Y en este sentido los milagros no son acientíficos.

Relación de Dios con el mundo. El deísmo se basa en un modelo mecanicista, afirmando que Dios es un creador de máquinas y el mundo una máquina. Sin embargo, el teísta rechaza el modelo mecanicista en favor de uno *personal* . Dios se relaciona con nosotros más como un padre con sus hijos. ¿Y qué padre no "intervendría" para rescatar a sus hijos que estuvieran en necesidad?

En este sentido, algunos teístas han señalado que nada es realmente *causado* por la ley natural. La ley natural simplemente *describe* lo que es causado por Dios. Por ejemplo, una ley matemática nos dice que si uno tiene cinco centavos en su bolsillo y pone tres centavos más en su bolsillo, entonces debe tener ocho centavos allí. Pero esa ley matemática nunca puede poner ningún centavo en un bolsillo. De la misma manera, una ley natural es solo una manera de describir cómo Dios hace que las cosas sucedan regularmente, y no es en sí misma una causa de nada.

El concepto panteísta de Dios

A menudo se considera que el panteísmo es un concepto "oriental" de Dios y el teísmo un concepto "occidental". Sin embargo, esto no es estrictamente

cierto, ya que existen sistemas panteístas occidentales (como Spinoza y Plotino) así como sistemas orientales no panteístas (como el sikismo).

Tipos de panteísmo

En realidad, todos los panteísmos son formas de monismo, no de pluralismo. Sostienen que la realidad es, en última instancia, una, no múltiple. Más precisamente, lo múltiple existe en lo uno, en lugar de lo uno en lo múltiple. En otras palabras, los panteístas creen que Dios abarca todo lo que existe. Dentro de este marco, se pueden distinguir cinco tipos de panteísmo.

Panteísmo absoluto. Esta forma de panteísmo enseña que sólo existe una única realidad. El filósofo griego Parménides es un ejemplo de esta visión (véanse las págs. 167-168). Sostuvo que sólo puede haber una realidad; el resto es ilusión. Parménides razonó que si existieran dos (o más) seres, tendrían que diferir. Pero sólo hay dos maneras de diferir: por ser (algo) o por no ser (nada). Sin embargo, dijo Parménides, dos cosas no pueden diferir por ser porque ese es el aspecto mismo en el que son idénticas. Y no pueden diferir por no ser porque diferir en nada es no diferir en absoluto. Por lo tanto, concluyó Parménides, sólo puede haber un Ser. El hecho de que las cosas parezcan ser muchas no es más que una ilusión. La lógica exige que todas las cosas sean una.

Panteísmo emanacional. En su forma neoplatónica de panteísmo, Plotino (ver págs. 173-174) admitió que existe una multiplicidad en el universo, pero insistió en que toda multiplicidad se desarrolla a partir de la simplicidad absoluta del Uno (Dios). El universo es creado *ex Deo* (a partir de Dios); el mundo es una emanación de Dios. Todo lo que existe se desarrolla eternamente y necesariamente, como un capullo se desarrolla en una flor. La multiplicidad fluye de la simplicidad como los radios fluyen desde el centro de un círculo. Dios (el Uno) está más allá de todo ser, conocimiento y conciencia. El Uno es la Unidad Absoluta que al emanar hacia afuera a la mente *(Nous)* se vuelve conocedora al reflejarse en su Fuente absolutamente simple (el Uno). La simple dualidad de conocedor y conocido da lugar al Alma del Mundo, que contiene a todas las demás almas como parte de sus géneros. Estas almas informan o animan la materia, que es la emanación más lejana del centro de la Unidad Absoluta. La materia es lo más múltiple de todo y lo más próximo a la Nada absoluta o al no ser.

Panteísmo multinivel. En el hinduismo, el panteísmo de Sankara es multinivel. El nivel más alto de realidad, *Brahman,* está más allá de toda materialidad y multiplicidad. Sin embargo, Brahman se revela o manifiesta en otros niveles. El nivel siguiente por debajo del nivel más alto y absoluto es el Espíritu Creativo, *Isvara,* quien en contraste con Brahman es una personalidad, un "Él". El tercer nivel es el Espíritu del Mundo *(Hiranya-garbha).* A diferencia del panteísmo emanacional de Plotino, estos tres niveles no son una emanación en cascada, una que deriva de la otra, sino que son tres niveles descendentes, cada uno de la misma realidad última (Brahman). El mundo *(virâj) no* es una ilusión total, sino simplemente el grado más bajo de realidad, basado en Brahman.

Panteísmo modal. El racionalista Benedict Spinoza desarrolló una forma *modal* de panteísmo. Postuló una Sustancia absoluta en el universo de la cual todo lo demás no es más que un *modo* o momento. Es decir, la realidad es esencial o sustancialmente una, pero modalmente múltiple. Mirando la realidad "de arriba hacia abajo", por así decirlo, sólo hay un Ser infinito y necesario (Dios). Pero mirando la realidad "de abajo hacia arriba", hay múltiples aspectos o dimensiones. Estos aspectos o modos, sin embargo, no son seres separados. No hay nada *más allá* del Ser infinito; toda la realidad está *dentro* del océano infinito del Ser. La apariencia de separación y multiplicidad se debe al engaño de la percepción sensorial. Mediante el uso de axiomas autoevidentes, la mente puede deducir y deduce la verdad de que toda la realidad es una.

Panteísmo desarrollista. Tanto Plotino como Sankara defendían panteísmos "verticales", en los que el movimiento del Uno a lo múltiple se produce "de arriba hacia abajo". Hegel, por otra parte, desarrolló una especie de panteísmo "horizontal", en el que el Espíritu Absoluto se desplegaba *desarrollándose* en la historia. Hegel creía que la historia "va hacia alguna parte", se dirige hacia una meta o fin. Los fenómenos o acontecimientos de la historia son una manifestación del Espíritu Absoluto.

El desarrollo dialéctico que Hegel hace del Absoluto es más o menos así: cuando uno postula el Ser, lo máximo que se puede decir, ha afirmado también el no ser, lo mínimo que se puede decir. Pero de la tensión de los opuestos (Ser y no ser) surge *el devenir.* La realidad del mundo, entonces, es un estado de devenir. La manifestación de Dios en la historia es evolutiva.

Con excepción del panteísmo absoluto de Parménides, todas las demás concepciones panteístas admiten que existe algún tipo de distinción (aunque no división ni separación) en la realidad. Sin embargo, ya sea que la distinción sea emanacional, modal o evolutiva, cada concepción sostiene que la realidad es en última instancia Una y que lo múltiple existe solo en el Uno.

Elementos básicos de una visión panteísta

El panteísmo tiene varios elementos distintivos, cada uno de los cuales puede verse en contraste con el teísmo.

La naturaleza de Dios. Dios no es personal. La personalidad, la conciencia, el conocimiento, etc., son niveles inferiores de manifestación. El nivel más elevado de realidad está más allá de la personalidad. Consiste en una simplicidad absoluta.

La naturaleza de la creación. La creación no es *ex nihilo,* como en el teísmo, sino *ex Deo* (a partir de Dios). En el universo sólo hay una "sustancia" y todo es una emanación de ella.

Relación entre Dios y el mundo. A diferencia del teísmo, que sostiene que Dios está más allá del universo y separado de él, el panteísta cree que Dios y el universo son uno. Dios es el Todo y el Todo es Dios. Algunos panteístas hablan del mundo como una ilusión. En este sentido, el mundo no es Dios; no es nada. Pero cualquier realidad que exista en el universo es la realidad de Dios.

El mal no es real. En las formas más estrictas del panteísmo, el mal es una mera ilusión, un error de la mente mortal. El mal *parece* ser real, pero no lo es. Se debe al engaño de nuestros sentidos; es el resultado de pensar en la realidad de manera parcial en lugar de holística. El Todo es *realmente* bueno; solo *parece* malo si uno mira una parte separada del Todo.

Evaluación del panteísmo

Se han formulado numerosas críticas contra el panteísmo. Algunos intentan demostrar que es falso; otros simplemente sostienen que no es *necesariamente* cierto.

Percepción sensorial. El panteísmo absoluto presupone que nuestros sentidos nos engañan. Muchos filósofos rechazan esta idea en favor de un enfoque más basado en el sentido común. ¿Por qué suponer que lo obvio es totalmente incorrecto? Incluso el panteísta confía en sus sentidos cuando lee un libro que contiene verdades panteístas; de lo contrario, no podría recibir la verdad a través de las manchas de tinta en el papel. Además, en la vida cotidiana, los panteístas deben confiar en sus sentidos como todo el mundo. Deben apartarse cuando ven u oyen un tren, o de lo contrario serán asesinados.

Parménides. El panteísmo rígido de Parménides se basa en la suposición, que no da por sentado, de que el Ser debe entenderse unívocamente (en un sentido completamente idéntico) y no analógicamente (de manera similar). Por supuesto, es cierto que puede haber un solo Ser *si* Ser significa exactamente lo mismo dondequiera que se encuentre. Pero el pluralista insiste en que Ser no significa que todas las entidades sean completamente iguales, sino solo *similares. Un ser finito es un tipo* diferente de ser (un tipo dependiente). Si, entonces, el Ser se entiende analógicamente, puede haber más de un ser en el universo.

El mal como ilusión. A los no panteístas les molesta la negación de la realidad del sufrimiento, el dolor y el mal. Si el mal no es real, preguntan, ¿de dónde viene la ilusión? ¿Por qué es tan universal y parece *tan* real? ¿Por qué la ilusión del dolor duele tanto como el dolor real?

Creación ex Deo. Si Dios es un Ser Necesario, es decir, que no puede *no* existir, y si la creación es contingente, ¿cómo puede entonces la creación ser "a partir de" o "parte de" Dios (el Necesario)? ¿No es esto una contradicción en términos?

El concepto panenteísta de Dios

El panenteísmo significa "todo en Dios", aunque quizá se entienda mejor como "Dios en todo" o "Dios en el mundo". El panteísta cree que Dios está en el mundo de forma muy similar a como el alma está en el cuerpo.

Características básicas del panteísmo

La diferencia más fundamental entre el teísmo y el panenteísmo es que el primero es una visión monopolar y el segundo una visión bipolar de Dios.

Teísmo bipolar. En cierto sentido, el panenteísta es un teísta bipolar o dipolar. Cree que Dios y el mundo son dos polos de una única realidad global. En este sentido, el panenteísmo es una especie de "punto intermedio" entre el teísmo y el panteísmo. El teísta cree que Dios está *más allá* del mundo (y en él); el panteísta cree que Dios *es* el mundo; pero el panenteísta sostiene que Dios está *en* el mundo.

Alfred North Whitehead y Charles Hartshome son defensores contemporáneos de la perspectiva bipolar. Según estos filósofos, Dios [tiene un polo potencial que no es el mundo y un polo actual que es el mundo. El polo potencial es eterno e infinito; el polo actual es temporal y finito. El polo actual de Dios (su "cuerpo") está cambiando constantemente. Por lo tanto, la perspectiva a veces se llama " teología *del proceso* ". Debido a que este polo cambiante es finito, el panenteísmo puede clasificarse como una forma de diosismo finito (ver p. 284).

El panenteísta reacciona con firmeza contra el Dios monopolar del teísta clásico, argumentando que un Dios así no podría relacionarse de manera significativa (o interdependiente) con el mundo. Por eso, el panenteísmo a veces se denomina teísmo neoclásico.

La relación de Dios con el mundo. El teísmo afirma que el mundo depende de Dios, pero que Dios es independiente del mundo. Los panteístas, sin embargo, insisten en que Dios depende del mundo tanto como el mundo depende de Él. Es decir, Dios y el mundo son interdependientes. El mundo, dicen, es la actualización del polo potencial puro de Dios. Estos potenciales puros (llamados la "naturaleza primordial" de Dios) entran en la dimensión del espacio y el tiempo y se actualizan en el todo orgánico del mundo (llamado la "naturaleza consecuente" de Dios).

Valor y mal. Todos los acontecimientos del mundo, incluidos todos los actos de bondad y belleza, se conservan o "almacenan" en la naturaleza consecuente de Dios. Los panteístas a veces llaman a esta naturaleza consecuente, enriquecida por el valor alcanzado en el mundo, la naturaleza "superyecta" de Dios. Todo acontecimiento del mundo es, en un instante dado, absorbido positivamente ("aprehendido") o rechazado negativamente por el todo orgánico del mundo.

Lo que en un momento determinado es incompatible con la unidad del todo positivo se llama "mal". Sin embargo, el mismo tipo de acontecimiento, en un momento posterior del proceso mundial en curso, puede encajar en el todo y, por lo tanto, llamarse "bueno".

La creación es *ex hul ç s.* El panenteísmo tiene mucho en común con los dualismos griegos antiguos. Como en el dualismo, los panteístas sostienen que ambos polos son eternos. El polo físico (el "cuerpo" de Dios) no se crea de la nada. Siempre estuvo *allí;* la creación es un proceso continuo de formación *ex hul ç s,* es decir, a partir de materia o cosas que ya estaban allí. De hecho, hablando con propiedad, Dios no es un Creador soberano del mundo (como en el teísmo), sino un Director del proceso mundial.

Evaluación del panteísmo

Hay varios aspectos del panteísmo que han sido criticados por otros filósofos. El primero de ellos se centra en la naturaleza de Dios.

Incoherencia bipolar. El teísta bipolar se opone a la supuesta falta de relación del Dios teísta con el mundo. Afirma que un ser eterno infinito no puede interactuar significativamente con un ser temporal finito. El teísta responde señalando que el problema no se resuelve, sino que sólo se intensifica al poner estos opuestos *dentro de* la naturaleza de Dios. Una cosa es decir con el teísta que un infinito puede *relacionarse* con un finito (hecho a su imagen y semejanza), pero es muy diferente decir que Dios *es* un infinito finito. ¿Cómo puede haber un polo contingente *y* uno necesario en un solo Dios? ¿Cómo puede Dios ser a la vez eterno y temporal? En este punto, la incoherencia, si no la contradicción, parece destruir la visión panenteísta de Dios.

Sacrificar la supremacía de Dios. En el panteísmo, Dios ha sido "degradado" de Creador del mundo a Controlador cósmico, de un ser trascendente sobre el mundo a alguien que depende de él. Pero ¿cómo pueden *tanto* el mundo como Dios depender uno del otro para su existencia? ¿No es esto tan incoherente como sugerir que el ladrillo de abajo sostiene al de arriba al mismo tiempo que el de arriba sostiene al de abajo?

¿Puede Dios actualizar su propio potencial? Aristóteles argumentó que ningún potencial (mera capacidad) puede actualizarse a sí mismo. La arcilla no se moldea a sí misma para convertirse en una estatua. Alguna fuerza externa, o

realidad, debe actuar sobre ella para hacer una forma a partir de la arcilla informe. Esta idea es un argumento contra el concepto del Dios bipolar, que aparentemente actualiza su propio potencial eterno en el mundo.

Whitehead postuló la "creatividad" como el "principio último" para evitar la dificultad antes mencionada, pero esto sólo crea otro problema. Si la creatividad es el principio último, entonces hay alguna realidad aparte de "Dios" de la cual Él depende. Pero si hay alguna realidad más allá del "Dios" panenteísta, entonces este Dios resulta no ser Dios en absoluto.

El mal y el panenteísmo. Se han planteado numerosas objeciones contra la visión del mal que sostiene el panenteísmo. Los filósofos han hecho las siguientes preguntas: (1) ¿Dónde está todo este valor que los panteístas afirman que está "almacenado" en la naturaleza consecuente de Dios? El mundo no *parece* estar mejorando. (2) ¿Por qué Dios se embarca en el costoso "experimento" de la creación a costa nuestra si, por ser finito, no puede ni siquiera garantizar el resultado? ¿No tiene ni siquiera el poder de cancelar el experimento? (3) ¿Quién puede adorar a un Dios que no es infinitamente bueno ni tiene el control soberano de la situación? (4) ¿Cómo puede un Dios puramente finito asegurarnos que el mal será superado?

Concepción finita de Dios

En realidad, el diosismo finito es una categoría amplia que tiene dos subcategorías: la opinión de que existe un dios finito unipolar y la opinión de que existe un dios finito bipolar (panenteísmo). Como hay una gran superposición, analizaremos el diosismo finito monopolar.

Existen numerosos ejemplos de la concepción del dios finito en la historia de la filosofía. El Demiurgo de Platón encaja en esta categoría, al igual que los 47 o 55 Motores Inmóviles de Aristóteles o los dioses que mueven "las esferas". En tiempos modernos, David Hume impulsó la idea de un dios finito al citar el problema del mal. Hume afirmó que lo mejor que un mundo imperfecto como el nuestro puede demostrar es un dios finito e imperfecto. Esto es así por dos razones. En primer lugar, una causa sólo necesita ser *adecuada* a su efecto finito. En segundo lugar, sobre la base del principio de que la causa debe parecerse a su efecto, es necesario concluir que la causa,

como su efecto, es imperfecta. John Stuart Mill, después de Hume, también llegó a esta conclusión, argumentando que la existencia del mal hace muy improbable que exista un Dios todopoderoso y totalmente bueno. William James llegó a la misma conclusión. Sin embargo, tal vez el representante más fuerte del teísmo finito en Estados Unidos fue Edgar Brightman (1884-1953). Brightman consideraba a Dios una especie de "héroe luchador" que deseaba el bien para el mundo pero no podía garantizarlo.

Exposición del diosismo finito

En lugar de examinar a un dios finito en particular, simplemente resumiremos algunos principios centrales de la creencia. Tal vez la mejor manera de entender el dios finito sea a través del contraste con el teísmo.

La naturaleza de Dios es limitada. El teísmo proclama que Dios es ilimitado en poder y bondad. El finitismo considera esto increíble en vista del mal persistente y generalizado en el mundo. Si Dios fuera todopoderoso, podría destruir el mal, y si fuera completamente bueno, lo destruiría. Pero como el mal no se destruye, Dios debe ser limitado en poder y/o bondad. La creencia en un Dios absolutamente poderoso y perfecto no explica los males irracionales: el despilfarro, la crueldad y la injusticia en el mundo natural, por no hablar de la falta de intervención de Dios en "la inhumanidad del hombre hacia el hombre".

La lucha contra el mal. Según el teísmo finito, entender a Dios como finito tiene un efecto beneficioso: nos da más motivación para luchar contra el mal. Si Dios es todopoderoso y el resultado está garantizado de antemano, ¿por qué debería luchar contra el mal? Un Dios absoluto puede y quiere ocuparse de él por sí solo. Si, por otro lado, el resultado depende de mí y lo que hago cuenta para la eternidad, entonces las limitaciones de Dios proporcionan las motivaciones más elevadas para el servicio.

Evaluación del diosismo finito

Se han presentado numerosas objeciones a la concepción finita de Dios. Mencionaremos brevemente tres de ellas.

Un Dios finito necesita una causa. Algunos han señalado que un dios finito no puede ser Dios en absoluto. El principio de causalidad establece que *todo* ser

finito y cambiante tiene una causa. El dios finito, entonces, es sólo una criatura gigantesca que necesita un Creador infinito. Como diría Aristóteles, toda cosa finita y cambiante pasa de un estado de potencialidad a un estado de actualidad. Pero ninguna potencialidad puede actualizarse a sí misma: la madera no puede construirse a sí misma para formar una casa. Por lo tanto, en última instancia debe haber un Actualizador de todos los seres finitos que no tenga potencialidad ni limitaciones propias.

Un Dios finito no puede resolver el problema del mal. William James, que creía en un dios finito, enfocó el problema del teísmo finito cuando escribió: "El mundo es mucho más rico por tener un diablo en él, *siempre y cuando mantengamos nuestro pie sobre su cuello"* (cursiva añadida). Pero ahí está precisamente el problema: un dios finito no puede garantizar la victoria sobre el mal. Sólo un Dios todopoderoso y completamente bueno puede asegurarnos que nuestro trabajo por el bien no es en vano. Y sin esta garantía, la motivación adecuada para el bien flaqueará.

El mal no prueba que Dios sea finito. El mal y la imperfección en el mundo no prueban que Dios sea finito. Dios puede tener algún propósito bueno para el mal, ya sea (a) conocido por nosotros, o (b) no conocido por nosotros pero conocido solo por Él mismo. La única manera de refutar esta posibilidad es (a) conocer la mente de Dios, o (b) demostrar que no hay Dios. Dado que el antiteísta no tiene acceso a lo primero y no tiene éxito en lo segundo, no es necesario renunciar a la creencia en un Dios infinito. El teísta puede estar de acuerdo en que este no es el mejor de los mundos posibles, pero insiste en que es la mejor *manera posible* de alcanzar el mejor mundo posible. Es decir, es posible que permitir el mal sea la condición previa para lograr el mayor bien (ya que el dolor inmediato es a menudo la mejor manera de obtener placer permanente).

Conclusión

Hay muchas maneras de concebir a Dios. Desde el punto de vista cristiano, Dios es visto como un Creador infinitamente poderoso y bueno y sustentador del mundo. Él creó al hombre con libre albedrío y ha permitido el mal con un propósito bueno, es decir, para derrotarlo en última instancia y lograr el bien mayor. El Dios teísta es a la vez trascendente sobre el mundo e inmanente en él. El panteísmo, por el contrario, sacrifica la trascendencia de Dios, mientras

que el deísmo niega su inmanencia sobrenatural. El dios finito, ya sea monopolar o bipolar, reduce a Dios a una criatura y no ofrece ninguna esperanza segura de victoria sobre el mal. Por lo tanto, lo que el cristiano sabe por la fe en la revelación de Dios, la Biblia, es confirmado por la razón humana.

Lecturas sugeridas

Tomás de Aquino, Tomás. *Suma Teológica,* 1

San Agustín, *La Ciudad de Dios*

Brightman, E. *Una filosofía de la religión*

Hartshorne, Charles. *Los filósofos hablan de Dios*

Ogden, Shubert. *La realidad de Dios*

Spinoza, Benedicto. *Ética*

Whitehead, AN *Aventuras de ideas*

CAPÍTULO 19. ¿EXISTE DIOS?

Antes de poder responder a la pregunta ¿Existe Dios?, debemos determinar qué concepto de Dios se tiene en cuenta. En este capítulo hablaremos del Dios del teísmo cristiano (véase el capítulo 18). Nos centraremos en la cuestión de si existe o no un Creador todopoderoso, bondadoso e infinito y sustentador de todo el universo.

Hay diversas posturas al respecto. Algunos ofrecen lo que llaman argumentos concluyentes de la existencia de Dios. Otros ofrecen lo que insisten en que son pruebas de que Dios no existe. Y otros sostienen que no podemos saber si Dios existe o no. Otro grupo de pensadores prefiere suspender el juicio sobre todo el asunto. Por último, hay quienes dicen que tienen buenas razones para creer que Dios existe, pero no hay ninguna prueba racionalmente ineludible de su existencia.

Sabemos con certeza que Dios existe

Hay dos tipos básicos de argumentos que afirman tener certeza racional sobre la existencia de Dios. El primero es a posteriori, es decir, se argumenta a partir del efecto y la causa, y el otro es a priori, es decir, se argumenta a partir de la idea de Dios.

Los argumentos del efecto a la causa

Existen dos formas principales de este argumento: una parte de ideas y argumenta en favor de Dios y la otra parte de hechos contingentes. Esta primera forma del argumento está representada por Agustín (354-430) y Descartes (1596-1650).

El argumento de San Agustín a partir de la verdad. La forma que San Agustín utiliza para este argumento puede resumirse de la siguiente manera:

(1) Hay algunas verdades (ideas) necesarias e inmutables como por ejemplo 7 + 3 = 10.

(2) Pero una mente finita, como la mía, no es inmutable.

(3) Una verdad inmutable no puede basarse en una mente cambiante y finita.

(4) Por lo tanto, debe haber una Mente infinita e inmutable (es decir, Dios) que sea la base de todas las verdades inmutables.

Hay dos críticas básicas a este argumento. En primer lugar, algunos cuestionan si existen o no verdades necesarias sobre la realidad. Las "verdades" matemáticas, dicen, son meramente definitorias y estipulativas; no son informativas sobre la realidad. La segunda crítica pregunta por qué una idea inmutable no puede surgir en una mente finita. ¿Por qué no se puede *pensar* en una verdad inmutable o necesaria a menos que uno sea un ser inmutable o necesario?

El argumento de Descartes a partir de la idea perfecta. Un correlato posterior del argumento a posteriori de Agustín a partir de la "verdad inmutable" es el argumento de Descartes a partir de la "idea perfecta". Su razonamiento procede de esta manera:

(1) Tengo ideas imperfectas (por ejemplo, dudo).

(2) Pero no se puede conocer lo imperfecto a menos que se conozca lo perfecto.

(3) Sin embargo, una mente imperfecta no puede ser la fuente de una idea perfecta.

(4) Por lo tanto, debe haber una Mente perfecta que sea la fuente de mi idea de perfección.

Las objeciones al argumento de Descartes siguen líneas similares a las de Agustín. En primer lugar, algunos preguntan por qué una mente imperfecta no puede imaginar la idea de la perfección. En segundo lugar, ¿por qué la duda debe ser calificada de "imperfecta"? Tal vez la duda sea una representación precisa (o perfecta) del estado real de las cosas. La tercera crítica es que tanto Agustín como Descartes suponen, sin pruebas, que las ideas necesitan *causas.* Esto invoca el principio de causalidad sin justificación lógica.

El argumento de Santo Tomás de Aquino a partir de los contingentes para llegar a Dios. Otra forma importante de la prueba a posteriori de Dios fue presentada por Tomás de Aquino (1224-1274). El núcleo de su razonamiento es el siguiente:

(1) Todo efecto, por su propia naturaleza, necesita una causa.

(2) Todo ser contingente es un efecto.

(3) Por lo tanto, todo ser contingente es causado.

(4) Por lo tanto, se sigue que la causa de todo ser contingente no es contingente, sino necesaria (es decir, Dios).

Los oponentes de esta prueba de Dios no pueden objetar la primera premisa porque es verdadera por definición, es decir, un efecto por su propia naturaleza es algo que es causado. No es decir más que toda persona con ombligo tuvo una madre. El problema surge al probar que el mundo tiene un "ombligo" (es decir, que es un efecto). Hay dos objeciones principales. Primero, algunos preguntan, ¿debe ser causada toda cosa contingente? ¿Por qué un ser contingente no puede simplemente existir sin causa? Segundo, incluso si cada ser contingente individual es causado, ¿por qué toda la composición de seres contingentes debe ser causada? Tal vez las partes sean causadas pero el universo entero sea incausado. Tales críticos afirman que decir lo contrario es ser culpable de la falacia de composición. 1 Es como argumentar que un mosaico completo debe tener la misma forma que cada pieza de azulejo o vidrio. Tercero, algunos preguntan por qué la causa de un ser contingente no puede ser otro ser contingente. ¿Por qué debe ser un Ser Necesario?

Argumentos a partir de la idea de Dios

El segundo gran intento de demostrar la existencia de Dios lo realizó San Anselmo (1033-1109). Desde la época de Kant, este argumento se conoce como el *argumento ontológico.* Existen al menos dos formas de este argumento.

Argumento a partir de la idea del Ser más perfecto concebible. Al meditar sobre Dios, Anselmo concluyó que Dios, por definición, debe ser el Ser más perfecto

posible o concebible. Porque si uno pudiera concebir algo más perfecto, ese ser sería Dios. Su argumento se desarrolla de esta manera:

(1) Dios es por definición el Ser más perfecto que se pueda concebir.

(2) Al Ser más perfecto que se pueda concebir no le puede faltar nada.

(3) Pero si Dios no existiera, carecería de existencia.

(4) Por lo tanto, Dios debe existir.

Este argumento ha sido objeto de dos críticas básicas. En primer lugar, Gaunilo, un monje de la época de Anselmo, sostuvo que el hecho de que él pudiera concebir una isla perfecta no significaba que dicha isla existiera realmente. Anselmo insistió en su respuesta en que una isla, por definición, no tiene por qué ser absolutamente perfecta en el mismo sentido en que Dios, por definición, debe ser absolutamente perfecto. Por lo tanto, una isla "perfecta" puede existir en la mente, pero no en la realidad, pero Dios, para ser perfecto, debe existir en la realidad.

La segunda crítica se considera decisiva en términos más generales. Immanuel Kant insistió en que Anselmo supuso erróneamente que la existencia es una propiedad de la perfección. Por el contrario, dijo Kant, la existencia no es un predicado o atributo de un concepto. Anselmo supuso que el concepto debe ser instanciado, es decir, que un ejemplo de él debe encontrarse en la experiencia o la realidad. Pero como la existencia no es una propiedad de la perfección, entonces postular la no existencia de Dios no quita nada a la perfección absoluta de la idea en la mente de uno. En resumen, es *posible* que Dios no exista. Y si esto es así, entonces no es racionalmente necesario que Dios exista. Nadie, por lo tanto, puede usar este argumento para afirmar que Dios existe con certeza.

Argumento a partir de la idea de un Ser Necesario. La segunda forma del argumento de Anselmo es más difícil de criticar. También ha sido sostenida por filósofos como Descartes, Spinoza y Charles Hartshome. Podemos resumir el argumento de Hartshome de la siguiente manera:

(1) La existencia de un Ser Necesario debe ser (a) una existencia imposible, (b) una existencia posible pero no necesaria, o (c) una existencia necesaria.

(2) No puede ser imposible, ya que no es una contradicción en términos afirmar que "un Ser Necesario necesariamente existe".

(3) Es una contradicción afirmar que un Ser Necesario (uno que no puede *no* existir) es un Ser posible (es decir, uno que no *puede* existir).

(4) Por lo tanto, un Ser Necesario existe necesariamente. Este argumento parece evitar todas las críticas del primero, ya que: (1) sólo existe *necesariamente un Ser Necesario (no una isla perfecta o algo similar)* , y (2) la existencia no se utiliza como una propiedad. De hecho, el argumento no se basa en el concepto de Dios como un Ser absolutamente perfecto, sino como un Ser *Necesario.*

Se han formulado otras dos críticas a esta forma de argumento ontológico. La primera insiste en que la existencia necesaria se "introduce de contrabando" en el argumento bajo el *concepto* de Dios. El hecho de que un triángulo deba *concebirse* como si tuviera tres lados no significa que un triángulo exista realmente. Asimismo, se argumenta que el hecho de que Dios deba *concebirse* como necesariamente existente no significa que exista realmente. Algunos creen que esta objeción no da en el blanco, porque los triángulos y todas las demás cosas –*excepto Dios*– no necesitan concebirse como existentes realmente. Pero si Dios es necesariamente existente, insisten, entonces necesariamente debe *existir.* Un Ser Necesario por su propia naturaleza no puede *no* existir.

Algunos han planteado una segunda crítica: es decir, que es *lógicamente* posible que Dios no exista. Se puede argumentar que, *si* efectivamente existe un Ser Necesario, entonces no puede tener un tipo de existencia posible (es decir, contingente). Pero siempre es *lógicamente posible* que no exista ningún Ser Necesario.

En tercer lugar, algunos han insistido en que el concepto mismo de un Ser Necesario es inconsistente o contradictorio. Algunos incluso dicen que es imposible (esto se discutirá más adelante en el apartado de intentos de refutación de Dios). Pero estos críticos afirman que no es necesario afirmar

que el concepto es imposible para invalidar el argumento ontológico. Dicen que incluso si es *posible* que el concepto de un Ser Necesario sea contradictorio, entonces es posible que ese ser no exista. Si es posible que el concepto sea contradictorio, entonces no es necesario que no sea contradictorio. Y dado que ningún teísta ha ofrecido un argumento ampliamente aceptado y convincente para demostrar que el concepto de un Ser Necesario es *necesariamente* no contradictorio, entonces no se sigue ninguna conclusión absolutamente cierta del argumento ontológico; siempre es *posible* que el concepto mismo de Dios sea contradictorio. En resumen, si es racionalmente posible que la idea misma de un Ser Necesario sea contradictoria, entonces la existencia de un Dios así no es racionalmente necesaria.

Podemos saber con certeza que Dios no existe

La mayoría de los argumentos contra la existencia de Dios no afirman tener una certeza absoluta. Aquí consideraremos sólo aquellos que sí la tienen.

Argumento del mal

Hay muchas maneras de enunciar este argumento. Utilizaremos dos de las más lúcidas.

Argumento basado en el hecho del mal. La forma más famosa de este argumento es la siguiente:

(1) Si Dios es totalmente bueno, destruirá el mal.

(2) Si Dios es todopoderoso puede destruir el mal.

(3) Pero el mal no se destruye; todavía existe.

(4) Por lo tanto, no existe tal Dios.

El teísta no puede alegar que (1) Dios es finito y por lo tanto no puede vencer el mal, ni que (2) Dios es imperfecto y no le importa destruir el mal, ni que (3) Dios ignoraba qué mal podría ocurrir cuando creó el mundo, ya que cada una de estas afirmaciones niega algún principio del teísmo.

El teísta se opone a este intento de prueba por dos motivos. En primer lugar, sugiere que tal vez no haya manera (al menos por el momento) de destruir el mal sin destruir el bien mayor del libre albedrío. Si esto es cierto, entonces permitir que el mal continúe puede ser un concomitante necesario del hecho de que Dios quiere el mayor bien. En segundo lugar, el teísta objeta que el ateo pone un límite temporal a la derrota del mal. El ateo argumenta en efecto que, dado que Dios *aún no ha* derrotado al mal, *nunca lo* hará. Pero el teísta señala que el ateo no podría saber esto a menos que fuera omnisciente.

Argumento de la oposición entre el bien y el mal. Algunos ateos han intentado refutar la existencia de Dios insistiendo en que las siguientes proposiciones, (1) Dios existe y (2) el mal existe, son proposiciones mutuamente excluyentes. Dios es absolutamente bueno y el mal se opone al bien. Por lo tanto, no pueden coexistir.

El problema de este argumento es que presupone una premisa que el ateo no ha aportado. La premisa que falta debe decir: (3) Dios no tiene una buena razón para permitir el mal. Pero el teísta puede simplemente señalar que (a) Dios puede tener una buena razón para permitir el mal que sólo Él conoce, o (b) Dios puede tener una buena razón que algunos conocen pero que no todos reconocen plenamente, especialmente los ateos. En vista de esto, a menos que el ateo sea omnisciente, no está en posición de decir que no podría haber una buena razón que Dios conozca. De hecho, si hay un Dios totalmente bueno, entonces cualquier razón que Él tenga para el mal es automáticamente *buena* , ya que fluye de Su buena voluntad de acuerdo con Su naturaleza infinitamente buena. Por lo tanto, el ateo no puede refutar lógicamente la existencia de Dios sobre la base de la existencia del mal.

Argumentos sobre la naturaleza de Dios

Algunos ateos han argumentado que la naturaleza misma de Dios, tal como la definen los teístas, demuestra que Dios es imposible. Este argumento se puede presentar de varias formas.

Un ser autocausado es imposible. Jean-Paul Sartre sostiene que si Dios no es causado por otro, y si todo es causado, entonces Dios debe estar causando su propia existencia. Pero un ser autocausado es imposible. Una causa es siempre ontológicamente anterior a su efecto, y uno no puede ser anterior a sí mismo.

Dicho de otro modo, un efecto es lo que se actualiza, y una causa es lo que se actualiza. Pero un mismo ser no puede estar en ambas posiciones contrarias simultáneamente. Para causar, uno debe estar en el proceso de actualización, y para ser causado uno debe estar en el estado de potencialidad. Pero uno no puede ser ambas cosas al mismo tiempo.

La respuesta teísta a Sartre es breve. En primer lugar, Dios no es un Ser autocausado; es un Ser incausado. Un Ser autocausado es imposible, pero un Ser incausado no lo es. En segundo lugar, los teístas no sostienen que *todo* tiene causa, sino sólo que las cosas *contingentes* tienen causa. Un Ser Necesario no necesita una causa, puesto que existe por su propia naturaleza.

La existencia necesaria es imposible. Otro tipo de refutación ontológica de Dios se puede resumir de la siguiente manera:

(1) Dios por naturaleza debe ser definido como un Existente Necesario.

(2) Pero la necesidad no puede aplicarse a la existencia; la necesidad es una característica de las proposiciones, no de la realidad.

(3) Por lo tanto, no puede haber un Existente Necesario.

En primer lugar, el teísta pregunta cómo se puede saber que la "necesidad" no puede aplicarse a la existencia. Tal vez se aplique tanto a las proposiciones como a la existencia. No deberíamos legislar cómo se pueden usar las palabras; en cambio, deberíamos escuchar cómo se las usa. Como diría Wittgenstein, el lenguaje es un juego que jugamos, y el juego tiene reglas (véase p. 51). Nuestra tarea es averiguar qué *significa* una palabra, en lugar de si tiene o no significado.

En segundo lugar, otros teístas insisten en que si la segunda premisa es verdadera, es decir, si la necesidad no puede aplicarse a la existencia, entonces la premisa misma debe ser falsa. En resumen, es autodestructiva, porque afirma ser *necesariamente* verdadera acerca de la existencia. Para decirlo de otra manera, (a) o bien la afirmación de la proposición 2, antes mencionada, es necesariamente verdadera, o (b) no es necesariamente verdadera. Si (a), es contraproducente, y si (b), entonces un Ser Necesario puede existir de hecho. En cualquier caso, este argumento no refuta a Dios.

En tercer lugar, algunos sostienen que este intento de refutar la existencia de Dios no comprende lo que los teístas entienden por necesidad. La necesidad que afirma un teísta es *ontológica,* pero no lógica. Se plantea la cuestión de si el teísta no puede utilizar el término "necesidad" de esta manera, sino que debe utilizarlo únicamente en un sentido lógico.

Dios tiene atributos imposibles. Algunos han insistido en que Dios no puede ser todopoderoso. Si lo fuera, podría hacer cualquier cosa, incluso hacer que una piedra fuera tan pesada que no pudiera levantarla. Pero si no pudiera levantarla, entonces no sería todopoderoso. Por supuesto, esta objeción se puede refutar fácilmente si observamos que Dios no puede hacer lo que es imposible por definición (véase pág. 274).

Se han propuesto otras formas de este argumento en un intento de demostrar que *dos* o más atributos de Dios son incompatibles. ¿Cómo puede Dios *ser libre,* por ejemplo, y aún así ser un Ser *Necesario? Pero claramente* Dios es necesario con respecto a lo que *es,* y libre con respecto a lo que *hace.* Otros más afirmarían que Dios no puede ser todo amor *y* toda justicia. ¿Cómo puede amar realmente a todos los hombres y, sin embargo, castigarlos justamente para siempre en el infierno? Pero el teísta responde que un padre verdaderamente amoroso no obligará a sus hijos a obedecer sus órdenes y deseos cuando lleguen a la mayoría de edad. Es verdaderamente justo *y* amoroso permitir que las criaturas libres elijan su propio destino.

Ha habido otros intentos de demostrar que dos o más atributos de Dios son incompatibles (por ejemplo, que Dios es un espíritu y, sin embargo, actúa en el mundo físico). Pero estos intentos no equivalen a refutaciones de Dios; simplemente conducen a una modificación de los *conceptos teístas sobre Dios.* A veces, estos argumentos son simplemente errores de categoría (véase pág. 19) que suponen incorrectamente que lo que es cierto de las criaturas finitas también debe ser cierto de un Creador infinito.

Argumento de la naturaleza de la libertad

Algunos han sostenido que Dios no puede existir porque el hombre es libre. Jean-Paul Sartre lo argumentó de esta manera:

(1) Si Dios existe, entonces todo está determinado por Él.

(2) Pero si todo está determinado, entonces nada es gratuito.

(3) Sin embargo, soy libre.

(4) Por lo tanto, Dios no existe.

Los teístas responden de varias maneras a las lagunas de este argumento. En primer lugar, los deterministas fuertes, como Jonathan Edwards (1703-1758), han negado que el hombre sea libre en el sentido que sostiene Sartre. Los hombres son "libres", dice Edwards, sólo en el sentido de que pueden hacer lo que desean , pero es Dios quien les da sus deseos (véase el capítulo 13). Otros pensadores menos deterministas (deterministas suaves) insisten en que *ambas cosas* son ciertas: Dios causa o determina lo que sucede, *y* los hombres eligen libremente cómo actuar. Dios es la causa primaria, y los hombres son las causas secundarias de lo que eligen libremente. Otra respuesta es que Dios causa todas las cosas por su sabiduría que opera a través de la libertad humana, pero no por su poder que la coacciona. Algunos teístas ven a Dios como el Creador y a los hombres como "subcreadores". Insisten en que Dios soberanamente quiere dar libertad a los hombres, sabiendo cómo la ejercerán. Así pues, sigue teniendo el control por su omnisciencia. En cualquier caso, está claro que hay varias maneras de evitar la conclusión de que Dios no existe si los hombres son libres.

No podemos saber si Dios existe

La idea de que sabemos que Dios existe se llama *teísmo.* La idea de que sabemos que Dios no existe se llama *ateísmo.* La creencia de que no podemos saber si Dios existe o no se llama *agnosticismo.*

Dos tipos de agnosticismo

Una forma de agnosticismo sostiene que *no* sabemos si Dios existe; la otra insiste en que *no podemos* saberlo. Llamaremos a la primera "blando" y a la segunda "duro". No nos ocuparemos aquí del agnosticismo "duro", ya que no elimina en principio la posibilidad de saber si Dios existe. Dice, en efecto: "No sé si Dios existe, pero no es imposible saberlo. Simplemente no tengo pruebas suficientes para tomar una decisión racional sobre la cuestión". Pasamos, pues, a la forma "dura", que sostiene que es imposible saber si Dios existe.

Imposibilidad de conocer la existencia de Dios

La mayoría de las formas modernas de agnosticismo tienen sus raíces en el pensamiento de Immanuel Kant. Si bien Kant *creía* en Dios, pensaba que nadie podía *saber* que Dios existía. En su opinión, existen dos razones básicas para este agnosticismo racional.

Disyunción apariencia/realidad. Todo lo que conocemos nos llega a través de nuestros sentidos a posteriori, pero está formado y categorizado a priori por las categorías del entendimiento (véase pág. 89). La mente sin los sentidos está vacía, y los sentidos sin la mente están ciegos. Es decir, el contenido o "materia prima" del conocimiento lo proporciona la sensación, pero la forma o estructura final del conocimiento la da la mente.

En este caso, no hay forma de que la mente *conozca* la realidad (el *noúmeno*). Conocemos las cosas sólo *después de* que la mente las forma, no antes. Sólo se conoce la cosa tal como se nos aparece, no la cosa en sí. En términos de Kant, sólo se pueden conocer los *fenómenos,* pero no el *noúmeno.* Y puesto que Dios es una realidad nouménica, se sigue que Dios no puede ser conocido por la razón pura.

Kant argumentó que todos los intentos de conocer a Dios mediante la razón pura fracasan porque suponen ilícitamente un argumento ontológico. Pueden empezar por la experiencia de los fenómenos (como en el argumento cosmológico), pero tarde o temprano van más allá de la experiencia al suponer (ilegítimamente) un concepto ontológico de un Ser Necesario. Pero esto es precisamente lo que no se puede hacer, porque hay "un gran abismo" entre los noúmenos y los fenómenos. No podemos ir más allá de la apariencia a la realidad. Por lo tanto, cualquier argumento de ese tipo, cosmológico o de otro tipo, está condenado al fracaso.

Antinomias de la razón. Kant ofrece una segunda razón para la imposibilidad de conocer o probar racionalmente la existencia de Dios. Señala que surgen contradicciones siempre que se supone que las categorías de la mente se aplican a la realidad. Estas paradojas de la razón pura prueban que la razón se ha extralimitado. El papel apropiado de la razón está dentro de los fenómenos de la experiencia. La razón no puede penetrar la cosa en sí nouménica. Uno sólo puede saber *que* el mundo en sí es, pero no *lo* que es.

Kant da varios ejemplos de estas antinomias de la razón. A cada tesis se opone una antítesis, y ambas deben postularse, pero ninguna de las cuales es compatible con la otra cuando se aplica al mundo real. Por ejemplo, *tesis:* debe haber una causa primera del mundo, ya que todo debe tener una causa; pero *antítesis:* no puede haber una causa primera, porque si todo necesita una causa, también la necesita la primera causa, y así infinitamente. Por lo tanto, nos quedamos con la imposibilidad de que los opuestos sean verdaderos. Como esto es imposible, debemos abandonar la esperanza de que la razón se aplique a la realidad nouménica. Nos quedamos, entonces, con un agnosticismo completo. La realidad no puede ser *conocida.* Y lo que se aplica a la realidad en su conjunto incluye a Dios en particular.

Debemos vivir como si hubiera un Dios. Renunciar al conocimiento de Dios no es lo mismo que renunciar a Dios. De hecho, Kant era un devoto creyente en Dios. Insistía en que los hombres no podían —o al menos no debían— vivir sin Dios. Todos los hombres, sostenía Kant, buscan la felicidad en armonía con el deber. Pero esto no se puede alcanzar sin postular la existencia de Dios. Por lo tanto, lo que no podemos probar mediante la razón pura debemos postularlo mediante la razón práctica. Es decir, debemos *vivir como si* hubiera un Dios. Sin embargo, nunca debemos intentar probar la existencia de Dios mediante la razón teórica. Debemos permanecer agnósticos debido a la naturaleza misma del proceso de conocimiento.

Evaluación del agnosticismo

Hay tres críticas básicas a la forma "dura" del agnosticismo.

No todo razonamiento conduce a antinomias. Es muy posible que las antinomias demuestren que algún razonamiento sobre la realidad no es válido. Las paradojas de Zenón, por ejemplo, pueden demostrar que alguna realidad (por ejemplo, el mundo del espacio y el tiempo) no es infinitamente divisible. Sin embargo, no todo razonamiento necesariamente termina en antinomias. De hecho, algunos de los ejemplos que Kant utiliza no son antinomias genuinas. En estos casos, o bien la tesis o la antítesis no son verdaderas, o bien una premisa subyacente es falsa. Por ejemplo, Kant supone que el principio de causalidad implica que *todo* debe tener una causa. Pero si se supone que sólo *las cosas contingentes* necesitan una causa, entonces no se sigue la contradicción.

Las categorías básicas de la mente deben aplicarse a la realidad. En el argumento de Kant, que parte de las antinomias y llega al agnosticismo, está implícita la premisa de que "ninguna premisa contradictoria puede ser verdadera acerca de la realidad". Ésta es precisamente la razón por la que Kant dice que la razón pura no puede aplicarse a la realidad, porque termina en contradicción. Pero si la ley racional de no contradicción se aplica a la realidad, entonces hay al menos un principio del entendimiento que se aplica a la realidad. De hecho, puesto que los principios de identidad y tercero excluido (véase pág. 168) están inseparablemente relacionados con el principio de no contradicción, Kant admite que al menos estos principios de la razón se aplican a la realidad. Además, Kant admite que sabemos *que* la realidad está ahí (aunque no sepamos *qué* es) y que es la causa de los fenómenos que conocemos. Pero si afirma que el *noúmeno* causa los *fenómenos,* entonces él mismo ha aplicado el principio de causalidad al reino nouménico.

Carácter inconsistente del agnosticismo total. Otra forma de expresar esta objeción al agnosticismo de Kant es señalar que es inconsistente afirmar que uno *sabe* que no puede saber nada acerca de la realidad. ¿Cómo puede saber esto sin algún conocimiento de la realidad? Si el agnóstico insiste en que no está haciendo ninguna afirmación positiva acerca de la realidad sino sólo una negación (que *no puede* conocerla), entonces esto también es imposible. Toda negación es en realidad una afirmación definida que implica algún conocimiento positivo. ¿Cómo puede uno saber con certeza lo que la realidad no es a menos que sepa algo de lo que es por contraste?

Algunos agnósticos pueden afirmar que no pueden conocer la realidad infinita (es decir, Dios), sino sólo la realidad finita. Pero incluso en este caso hay varios problemas. En primer lugar, la negación misma del conocimiento de un infinito implica algún conocimiento del infinito. Uno debe saber lo que no se puede negar de Dios si sabe lo que se puede negar de Dios. Además, cuando uno dice: "No puedo conocer el Infinito", otro puede preguntar con razón: "*¿Qué es lo que no puedes saber?*". Si el agnóstico no tiene algún conocimiento del infinito, entonces la negación misma carece de sentido, ya que ni siquiera puede saber el significado del término *infinito* en su negación.

Si la negación significa únicamente que no se puede conocer lo infinito infinitamente, entonces la mayoría de los teístas estarían de acuerdo. El

hombre es finito y, por lo tanto, no puede conocer de manera infinita. Pero este agnosticismo limitado, que humildemente admite que no tiene una comprensión infinita de lo infinito, está muy lejos de negar *todo* conocimiento de lo infinito.

Debemos suspender el juicio

El escéptico no afirma ni niega la existencia de Dios. Y, a diferencia del agnóstico, el escéptico no dice que sea imposible saberlo, pues el agnosticismo también es una forma de dogmatismo, un dogmatismo negativo. El escéptico pretende adoptar una actitud mucho más tentativa hacia el conocimiento. No está seguro de que Dios exista o no exista, ni de que el hombre pueda o no pueda conocer a Dios. De hecho, el escéptico completo no está seguro de nada (véanse las páginas 84-87).

Justificación del escepticismo

En el mundo antiguo, el escepticismo surgió del platonismo. El diálogo platónico se reducía al debate y el debate degeneraba en duda. Se creía que las dos partes de un mismo tema podían debatirse de tal modo que inevitablemente se llegaría a un punto muerto. En ese caso, el hombre sabio suspendería su juicio sobre todas las cuestiones de verdad.

Los escépticos desarrollaron una serie de *tropos* (formas de argumentar, ver pág. 86) que se utilizaron como justificación de sus dudas. Una breve reformulación de estos arrojará luz sobre la postura.

Relatividad de las percepciones. Una fuente habitual de dudas a lo largo de los siglos ha sido el hecho de que existen numerosas perspectivas que uno puede tener sobre un tema determinado. Según el ángulo de percepción, un plano cuadrado puede parecer un rombo o incluso una línea recta (si se lo observa desde el borde). ¿Quién puede decir entonces que su perspectiva particular es la verdadera o la correcta?

Engaño de la percepción sensorial. Nuestros sentidos nos engañan a menudo. Un remo parece torcido cuando está parcialmente sumergido en el agua. Pero el escéptico lleva esta observación un paso más allá, afirmando que si a veces nos engañamos, siempre podemos ser engañados. En vista de esto, el hombre sabio no confía en sus sentidos. Pero como los sentidos son la fuente de todo

nuestro conocimiento sobre el mundo, se deduce que debemos ser escépticos respecto de todo.

Equivalencia de todos los argumentos. Cualquier cuestión dada tiene al menos dos lados; cada lado puede discutirse con igual sofisticación. En el análisis final, entonces, uno no puede estar seguro de ninguno de los dos lados. Toda tesis tiene una antítesis. La paradoja de la razón humana exige que dudemos de la verdad de cualquiera de los dos.

Imposibilidad de conocer la realidad. En el mejor de los casos, sólo conocemos las apariencias, no la realidad. Pero con sólo un conocimiento superficial no se puede alcanzar ninguna verdad esencial subyacente. El escéptico sostiene que es necesaria la duda sobre la verdadera esencia de las cosas.

No podemos conocer las conexiones causales. Muchos escépticos han atacado el principio de causalidad, que los no escépticos utilizan para discutir ideas que van más allá del mundo de su experiencia. El escéptico moderno, David Hume, insistió en que las conexiones causales se basaban en la "conjunción constante". Vemos cosas unidas en la experiencia, pero nunca podemos justificar racionalmente que estén conectadas en la realidad. El simple hecho de que el sol siempre salga *después de* que cante el gallo no significa que salga *porque* el gallo cante. Esto se llama la falacia *post hoc* . Si esto es así, dice el escéptico, entonces debemos permanecer siempre escépticos sobre la realidad.

Limitación del conocimiento. Todo conocimiento finito es fragmentario, pero el conocimiento fragmentario nunca puede ser la base de ninguna conclusión segura. Todos reconocemos que una parte inocente puede parecer culpable basándose en pruebas parciales. Para estar seguro, es necesario conocer todos los hechos.

Respuesta al escepticismo

Seguramente el escéptico tiene razón en parte, pues *algunos* conocimientos son relativos y provisionales, pero de ello no se sigue que *todo* conocimiento sea inadecuado. Hay varias razones para rechazar el escepticismo.

El escepticismo no suspende el juicio sobre todas las cosas. En última instancia, el escepticismo es tan dogmático como cualquier otra opinión. El escéptico

está *seguro* de que el escepticismo es verdadero. O, dicho de otro modo, suspenderá el juicio sobre todo, *excepto sobre su escepticismo.* Duda de todo, excepto de la necesidad de dudar de todo.

¿Por qué dudar si no hay motivos para dudar? Hay razones legítimas para dudar de algunas cosas. Cuando no se tienen pruebas, cuando las pruebas son muy escasas o cuando las pruebas son contrarias, es muy posible que se deba dudar. Pero cuando se tienen pruebas abrumadoras o incluso buenas, no hay motivos para dudar. ¿Por qué debería uno dudar de la existencia de otras personas o de la existencia del mundo? ¿Por qué debería uno dudar de su propia existencia?

La duda absoluta es imposible. Tanto Agustín, que en su momento fue escéptico, como Descartes, que practicaba el escepticismo metodológico, llegaron a la conclusión de que el escepticismo absoluto es contraproducente. Agustín dijo que uno debe existir antes de poder dudar. Descartes se dio cuenta de que cuanto más duda uno, más seguro está de que está dudando. Por lo tanto, cuanto mayor es la duda, mayor es la certeza.

Nadie vive en un escepticismo total. Uno de los argumentos prácticos contra el escepticismo es que ni siquiera el escéptico más ardiente puede *vivir en realidad* su escepticismo. No suspende su juicio sobre si su comida es segura para comer, porque de lo contrario se envenenaría pronto. Tampoco suspende su juicio sobre si debe caminar por una autopista, porque de lo contrario lo atropellaría un automóvil. Pero algunos preguntan: ¿de qué sirve una filosofía que no se puede vivir? Incluso el escéptico escocés David Hume admitió que a veces tenía que liberarse de sus pensamientos escépticos jugando una partida de backgammon.

Si el escepticismo no es una actitud necesaria o incluso adecuada ante la verdad, entonces la puerta está abierta para cualquiera que desee buscar pruebas sólidas de la existencia de Dios. Esto nos lleva a nuestra última posición.

Tenemos suficientes razones para creer en Dios

Incluso si no hubiera argumentos racionalmente irrefutables para la existencia de Dios, puede haber muy buenas razones para creer en él. Muy pocas teorías científicas, si es que hay alguna, están fuera de toda falsación, pero muchas de ellas (como la teoría de la gravitación) tienen muy buenas pruebas que las respaldan. Muchos cristianos sostienen que la creencia en Dios funciona como un modelo científico: es coherente internamente y explica adecuadamente todos los hechos de la experiencia. Si es así, entonces hay motivos para afirmar que hay buenas razones para creer en Dios.

Otros teístas señalan que las objeciones a los argumentos teístas son indecisas. Incluso si los argumentos teístas no son lógicamente necesarios, pueden ser sólidos. Si, por ejemplo, aceptamos que existe un ser contingente, ¿cómo podemos evitar concluir que existe un Ser Necesario? ¿Es razonable creer que algo proviene de la nada? Si no, entonces, dado que algo existe, se sigue que Algo siempre ha existido. Y si hay un ser contingente, entonces Algo debe ser necesariamente una base para su contingencia. Porque por definición un ser contingente no puede ser incausado o autocausado; debe ser causado por otro. Pero *todos* los seres no pueden ser causados; un Ser debe ser el Causante. Y este Ser no puede ser contingente, o también sería causado. Parece razonable, entonces, concluir que existe un Ser Necesario.

Quienes objetan que el universo en su conjunto podría ser ese Ser Necesario están utilizando la palabra *universo* de manera diferente a como lo hace el científico. Tales críticos no pueden referirse al universo *observado* , o al universo que está sujeto al *cambio* o sujeto a la Segunda Ley de la Termodinámica (que la cantidad de energía disponible está disminuyendo). En todos estos casos, el científico habla de un universo cambiante, limitado y, por lo tanto, contingente. Pero los críticos deben referirse *al universo* en el sentido de un "todo" eterno e inmutable que es necesario e incausado, y es *más que todas las partes finitas* del universo. Pero en este sentido simplemente han reemplazado lo que el teísta quiere decir con "Dios" o un Ser Necesario por la palabra "Universo".

No se puede derrotar la razonabilidad del argumento del teísta a favor de un Ser Necesario llamándolo "el Universo". O bien el ateo afirma que algo proviene de la nada o bien que algo siempre ha existido. El ateo tiene una

opción. Puede afirmar que todas las partes contingentes del universo son *iguales* al todo y, por lo tanto, el todo también es contingente (ya que la suma de contingentes solo produce un contingente). O bien puede afirmar que el universo entero es *más* que todas las partes; las partes son causadas o dependientes, pero el todo no es causado; simplemente está ahí (como dijo Bertrand Russell). Pero una vez que el ateo admite que hay algo eterno, incausado, que es más que todas las partes finitas del universo y es la causa de la que dependen, entonces ha reconocido lo que el teísta ha defendido todo el tiempo, es decir, Dios.

Una vez que el ateo ha reconocido esto, todo lo que queda es ver si este Ser Necesario es personal, bueno, etc. El teísta apela al principio de que "nada viene de la nada". Puesto que hay seres personales en el universo, y puesto que lo personal no puede surgir de lo no personal, ni lo bueno de lo no bueno, entonces el fundamento necesario de toda personalidad debe ser en sí mismo personal y bueno. Y puesto que este Ser Necesario es infinito, entonces debe ser infinitamente bueno. A pesar de que este argumento puede no *convencer* a todos los incrédulos, no hay razón para decir que el creyente no tiene por ello buenas razones para creer en Dios.

Conclusión

Hay cinco posturas principales con respecto a la existencia de Dios. Quienes intentan demostrar que la existencia de Dios es una necesidad lógica cometen una petición de principio al suponer la existencia de Dios, o al menos la existencia de *algo* de lo que infieren la existencia de Dios. Además, tanto el agnosticismo como el escepticismo son posturas contraproducentes. El teísta, por lo tanto, está dispuesto a ofrecer buenas razones para su creencia en la existencia de Dios. Esas buenas razones las proporcionan los argumentos a favor de un Ser infinito, necesario y personal al que los teístas llaman "Dios".

Lecturas sugeridas

Anselmo, San *Proslogion*

Geisler, NL *Apologética cristiana,* caps. 12, 13

Hick, John. *La existencia de Dios*

Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*

Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura*

Lewis, CS *Mero cristianismo,* primera parte

Plantinga, Alvin. *El argumento ontológico*

Tennant, FR *Teología filosófica,* vol. 1

CAPÍTULO 20. ¿CÓMO PODEMOS HABLAR DE DIOS?

Si Dios es infinito y nuestro lenguaje es finito, ¿cómo es posible hablar de Dios con sentido? Pues si el lenguaje tiene una base empírica y Dios es un Ser transempírico, parecería que ninguna conversación sobre Dios puede ser verdaderamente descriptiva. Hay tres respuestas básicas al problema de la naturaleza del lenguaje religioso. Algunos dicen que es *equívoco,* es decir, el significado de las palabras tal como las entendemos se aplica a Dios de una manera completamente diferente; otros sostienen que el significado debe ser *unívoco,* aplicado de la misma manera; y otros sostienen que es *analógico,* aplicado de una manera similar. (Algunos prefieren una clasificación doble de *literal* y *simbólico.* En este caso, unívoco y analógico serían subdivisiones de "literal").

El lenguaje de Dios es equívoco

Todos aquellos que insisten en que hablar de Dios es equívoco afirman que un Dios infinito siempre trasciende la capacidad del lenguaje finito para expresarlo. El lenguaje de Dios no describe la manera en que Dios *es.* Algunos de estos pensadores dicen que el lenguaje de Dios nos informa sobre lo que Dios *hace.* Otros insisten en que solo puede revelar lo que Dios *no es.* Y otros más afirman que el lenguaje de Dios solo se refiere a la manera en que Dios desea que vivamos , o simplemente a cómo *pensemos* acerca de Él.

Charla negativa sobre Dios

Plotino (véase el capítulo 11) creía que hablar de Dios es básicamente negativo. Esta perspectiva se llama la *vía negativa* (el camino de la negación). Plotino sostenía que Dios es absoluta y simplemente Uno; está más allá de toda dualidad. Pero todas nuestras afirmaciones sobre Dios tienen una dualidad (sujeto y predicado). Además, Dios es simple pero nuestras ideas sobre Él son múltiples; le damos muchos atributos pero Él es Uno en esencia. Plotino sostenía que, dado que todas nuestras ideas son formas finitas, y dado que Dios es infinito y está más allá de toda forma, entonces no hay manera de

que podamos hablar positivamente de Dios. Incluso la palabra *Uno* aplicada a Dios significa "no muchos", una negación.

Muchos otros filósofos, especialmente místicos, coinciden con Plotino. Insisten en que Dios sólo puede ser "conocido" intuitivamente mediante la unión mística. Pero esa intuición depende de una negación previa. Debemos negar todas las concepciones finitas de Dios hasta que evoquemos una intuición pura de Su majestad. Una intuición de ese tipo necesariamente desafía cualquier descripción positiva.

El problema de esta postura es que todas las negaciones implican algún conocimiento positivo. No se puede decir que Dios es "no-eso" a menos que se tenga algún conocimiento de "eso". Además, ¿cómo se podría saber lo que no se aplica a Dios a menos que se sepa lo que sí se aplica? En resumen, las negaciones implican afirmaciones previas.

Analogía extrínseca

Plotino tiene otro enfoque sobre el lenguaje de Dios que ha sido adoptado incluso por algunos pensadores cristianos. Plotino sostenía que llamamos a Dios "bueno" sólo porque Él causa bondad en las cosas. Llamamos a Dios "bueno" de la misma manera que llamamos a la comida "saludable": la comida en sí no posee salud, pero la comida *causa* salud en un organismo. De la misma manera, llamamos a Dios "bueno", "verdadero", etc., no porque Él realmente *sea* estas cosas, sino porque las *causa* en otros. De hecho, sostenía Plotino, la Causa del Ser no puede tener ser, porque "no tenía necesidad del Ser , quien trajo el Ser a la existencia". La creación, entonces, no es *como* el Creador. Sólo hay una relación extrínseca, causal, entre Dios (la Causa) y la creación (Sus efectos).

Los pensadores cristianos han señalado varios problemas con esta visión equívoca de hablar de Dios. En primer lugar, entra en conflicto con la afirmación bíblica de que las criaturas son "como" Dios, o hechas "a su imagen" (Gn. 1:26 ; 9:6 ; Stg. 3:9). En segundo lugar, conduce a un agnosticismo total sobre la naturaleza de Dios, y ya hemos señalado que el agnosticismo total es inadecuado (véase el capítulo 19). Finalmente, algunos preguntan cómo puede Dios dar perfecciones que no tiene que dar. ¿Cómo puede producir lo que no posee? ¿Puede algo surgir de la nada?

Lenguaje simbólico

Tal vez la forma más común de argumentar a favor de un discurso equívoco sobre Dios sea la insistencia en que el lenguaje religioso es puramente simbólico, mítico, parabólico, metafórico o algo por el estilo. Algunos dicen que el lenguaje religioso contiene "modelos" calificados que son evocativos pero no descriptivos. Otros consideran que ese lenguaje es una colección de "cifras". Estos pensadores coinciden en que el discurso sobre Dios no puede ser literal.

En el centro de esta postura hay dos argumentos principales. En primer lugar, hablar literalmente de Dios sería idólatra. El existencialista Martin Buber (1878-1965) sostenía que los ídolos son ídolos, ya sean metálicos o mentales. Las ideas o los conceptos pueden causar "el eclipse de Dios". Søren Kierkegaard insistió en que, puesto que Dios es "totalmente Otro", nuestros intentos de hablar de Él son como flechas disparadas en su dirección: siempre están muy lejos de su objetivo.

En segundo lugar, sólo el lenguaje simbólico o mitológico es religiosamente *evocativo.* El teólogo neo-ortodoxo Emil Brunner (1889-1966) sostuvo que creer en la Biblia como una revelación proposicionalmente descriptiva de Dios es "bibliolatría", es decir, adorar a un "Papa de papel". Según Brunner, la Biblia es sólo una revelación personal destinada a provocar una respuesta personal en nosotros. Paul Tillich (1886-1965) insistió en la naturaleza simbólica del lenguaje sobre Dios, ya que nada de nuestra experiencia empírica es literalmente cierto en lo que respecta al "fundamento del ser" (Dios). Karl Jaspers (1883-1969) habló de preservar los mitos y las cifras de Dios porque son "aperturas a la Trascendencia", mientras que el lenguaje objetivo no tiene valor religioso. Todas estas posiciones tienen en común la creencia de que el lenguaje religioso no es *descriptivo* de Dios, sino que es meramente evocador *de* una experiencia con Dios. Sólo el lenguaje subjetivo, metafórico o mítico puede llamarnos "más allá" de lo empírico, a lo trascendente.

Esta postura tiene cierta validez. En primer lugar, es seguro que el lenguaje literal, directo y sin reservas del mundo finito no tiene una correspondencia unívoca con el Dios infinito y trascendente. Ningún concepto finito puede captar lo infinito. En segundo lugar, el lenguaje simbólico, es decir, las metáforas y similares, desempeñan una función muy importante en el

lenguaje religioso. Aunque no describan *literalmente* a Dios, no obstante evocan una respuesta en el lector/oyente al objeto del lenguaje religioso (Dios). Y dado que obtener una respuesta del lector/oyente es un propósito importante del lenguaje sobre Dios, es esencial que se preserve el aspecto metafórico.

Sin embargo, hay un serio problema en afirmar que *todo* el lenguaje de Dios es *puramente* metafórico o simbólico. El propio Tillich lo reconoció, y más tarde se vio obligado a reconocer que debe haber al menos una verdad no simbólica acerca de Dios (a saber, que Él es "Ser" o "Fundamento del Ser"). Porque a menos que uno supiera que algo es literalmente cierto, ¿cómo podría saber que todo lo demás *no es* literalmente cierto (es decir, simbólico)? Como otros han señalado, incluso una metáfora, como "Dios es una roca", debe tener alguna verdad literal detrás. Porque si bien Dios no es finito o limitado en extensión como lo es una roca, no obstante es duradero o inamovible.

El lenguaje equívoco acerca de Dios se describe de otras muchas maneras. Algunos hablan del lenguaje religioso como "indicadores", "parábolas" o "mitos". Lo que todos ellos tienen en común es la creencia de que el lenguaje humano no nos informa acerca de quién *es Dios* , sino sólo acerca de cómo Él desea que vivamos.

Idioma de la actividad

El filósofo judío medieval Moisés Maimónides (1135-1204) afirmaba que el lenguaje religioso, aunque en gran medida negativo, posee un elemento "positivo". Es una descripción positiva no de los atributos de Dios, sino de su *actividad.* No nos informa sobre la esencia de Dios (que es incognoscible), sino sobre sus *acciones.* Lo que Dios *es* sigue siendo incognoscible; sólo se puede conocer lo que Dios *hace* . Mediante el lenguaje de la actividad podemos saber que Dios *hace* el bien y *dice* la verdad. Sin embargo, no podemos concluir que Dios *es* bondad y verdad.

Pero aquí nuevamente nos encontramos con un agnosticismo total. ¿Cómo sabemos que no podemos saber nada acerca de Dios? ¿Cómo podemos negar cosas acerca de Él sin un conocimiento previo de Sus atributos positivos? Si lo que Dios hace no es una indicación de lo que Él es, entonces Él podría *ser* malo aunque *haga* el bien.

Sin embargo, desde la perspectiva cristiana, sí conocemos muchas cosas positivas acerca de Dios. La Biblia dice que Dios *es* amor (1 Juan 4:16); *es* santo (Levítico 19:2); *es* verdad, etc. Aunque no podemos comprenderlo completamente (1 Corintios 13:12), sí lo entendemos claramente (Romanos 1:23). Lo que oscurece a Dios no es tanto la finitud del hombre sino su pecaminosidad. Los hombres están cegados por el pecado (2 Corintios 4:4) y "detienen la verdad" (Romanos 1:18).

El lenguaje unívoco de Dios

En vista del agnosticismo que es esencial para el discurso equívoco sobre Dios, muchos pensadores cristianos han insistido en la naturaleza *unívoca* del lenguaje religioso. Los argumentos esenciales para esta opinión fueron expuestos en el siglo XIII por el pensador franciscano Duns Scotus (1265?–1308).

Argumentos a favor de una conversación unívoca sobre Dios

En su forma básica, se trata de un argumento de "o esto o aquello". O tenemos una comprensión unívoca de los términos que utilizamos para referirnos a Dios, o el resultado es el agnosticismo. Si el término "bueno", por ejemplo, no tiene el *mismo* significado (unívoco) cuando se aplica tanto a Dios como al hombre, entonces no podemos saber qué significa cuando se aplica a Dios. Y si *todo lo* que se dice sobre Dios no es más que términos con significados equívocos, entonces no sabemos nada acerca de Dios.

Si nuestros conceptos no son equívocos y si uno rechaza los conceptos unívocos, entonces sólo queda una alternativa: los conceptos analógicos. Sin embargo, argumentaba Escoto, si hay incluso un elemento de "igualdad" en una analogía, entre los significados de los términos aplicados a los hombres y los aplicados a Dios, entonces este elemento es realmente unívoco. Si, por otra parte, la analogía no tiene ningún elemento identificable de igualdad, entonces no es ni unívoca ni verdaderamente analógica, y debemos concluir que los dos significados son realmente equívocos.

palabras, o bien debemos tener un concepto unívoco cuyo significado pueda definirse claramente y aplicarse tanto a Dios como a las criaturas, o bien nos vemos lanzados a una regresión infinita de conceptos no unívocos. Por lo tanto, debemos concluir que tarde o temprano uno debe tener un

concepto unívoco claro de términos que puedan usarse tanto para Dios como para las criaturas sin cambiar su significado. Sin este principio básico, debemos concluir que el lenguaje teológico, o el lenguaje aplicado a Dios, no es informativo.

Lenguaje unívoco platónico

Para los platónicos, el lenguaje religioso es una especie de *logos* (discurso) acerca del *theos* (Dios). Platón había descrito la realidad como consistente en un conjunto de Formas que son un subconjunto de la Forma última (el *agathos,* o Bien). Cuando uno habla correctamente acerca del Bien (que los cristianos más tarde identificaron como Dios), entonces la forma de su lenguaje da la esencia misma del Bien último (o Dios). Es decir, las mismas ideas expresadas en nuestro lenguaje corresponden con las Ideas (Formas) en el mundo espiritual (o, como dirían los cristianos, en la mente de Dios). Existe, entonces, una especie de correspondencia uno a uno entre las ideas verdaderas en nuestra mente (tal como se expresan en el lenguaje) y las Ideas en la mente de Dios. El gran platónico cristiano, Agustín, utilizó la siguiente ilustración. Tenemos certeza, argumentó, porque la idea que Dios ha producido en nuestras mentes por iluminación divina es la réplica exacta de la idea original en Su mente, así como la impresión de un anillo en una tablilla de cera es la réplica exacta del anillo.

Evaluación del lenguaje unívoco de Dios

Las implicaciones platónicas de la visión unívoca del lenguaje religioso han dado lugar a críticas tanto antiguas como modernas. Tomás de Aquino resumió las críticas antiguas a las predicaciones unívocas de Dios en los siguientes argumentos.

Críticas. En primer lugar, ningún efecto de Dios es igual a su causa. Todos los efectos (criaturas) existen de manera múltiple, mientras que Dios es absolutamente simple. Por lo tanto, no hay forma de que una cualidad de una criatura que existe de manera múltiple pueda aplicarse unívocamente (de manera completamente idéntica) al Creador simple.

lugar, ninguna criatura tiene el mismo modo de ser que Dios. Cada criatura es contingente, mientras que Dios es necesario en su existencia. De ello se

desprende, entonces, que el "ser", o cualquier característica del ser, no puede describir a Dios y a las criaturas de una manera completamente igual.

En tercer lugar, para describir dos o más entidades se debe hablar de lo que tienen en común, o de lo que difieren específicamente, como por alguna propiedad o accidente (es decir, por qué cualidades poseen *pero* no por lo que son *esencialmente*). Pero como Dios no comparte ninguna esencia con otro (Él es el único Ser infinito y necesario), y como Él no tiene accidentes (lo que sea que un Ser Necesario "tenga", Él *es* esencialmente), entonces se sigue que nada puede decirse unívocamente de Dios y las criaturas.

En cuarto lugar, todo lo que describe dos entidades unívocamente es más simple que ambas, al menos en teoría. Porque la característica común a ambas es más simple que las dos cosas que la tienen en común. Pero nada es más simple que Dios, ni en realidad ni en teoría. Por lo tanto, nada puede decirse unívocamente de Dios y de las criaturas.

En quinto lugar, todo lo que describe a dos entidades les pertenece a ambas por vía de participación, es decir, ambas participan del atributo común que las describe. Pero Dios no participa de ninguna naturaleza común; Él trasciende todo lo demás. Por lo tanto, nada puede decirse unívocamente de Dios y las criaturas.

Sexto, Dios es anterior a todo lo demás y todo lo demás es posterior a Él. Es decir, Dios *es* Ser, esencialmente, pero todas las demás cosas *tienen* ser por dependencia de Él. Pero si "ser" describe a Dios esencialmente (por prioridad), y describe todas las demás cosas solo por subsecuencia, ciertamente no se usa unívocamente.

En la base de estos argumentos hay otra razón por la que Tomás de Aquino rechazó el discurso unívoco sobre Dios: el hecho de que Dios es infinito y las criaturas son finitas. Ninguna característica finita puede aplicarse unívocamente a un Ser infinito. El discurso unívoco sobre Dios significaría que Dios es finito o que nuestros conceptos son infinitos, lo cual es imposible. Y los conceptos finitos no pueden tener una correspondencia biunívoca con un Dios infinito.

Además de las críticas a Tomás de Aquino, el discurso unívoco sobre Dios ha tenido algunos momentos difíciles a raíz del rechazo de Wittgenstein a la

visión platónica y esencialista del lenguaje. Según Wittgenstein, no existen formas universales de significado. La misma palabra o concepto puede tener diferentes significados en diferentes contextos. El significado está determinado por el uso, y el uso se basa en diferentes "formas de vida" (véase p. 51). Si esto es así, entonces no existen formas eternas y esenciales de significado representadas por el lenguaje que puedan aplicarse unívocamente a Dios. La visión contemporánea del lenguaje es que el habla funciona más como un *mito* que como un *logos.* Es decir, el lenguaje, en particular el lenguaje de Dios, tiene más poder de revelación que descriptivo.

Aunque esta crítica puede implicar en sus formas extremas una especie de agnosticismo acerca de Dios, parece seguro decir que hay al menos un elemento de verdad en ella. Una palabra puede tener significados diferentes en diferentes contextos. A veces la misma *frase* difiere en significado en diferentes contextos. La idea platónica de un concepto unívoco cuya Forma permanece constante no se ajusta a nuestra experiencia con el lenguaje. Además, cualquiera que sea la forma que puedan tener nuestras expresiones finitas, parece ser una forma burda de idolatría verbal suponer que tales formas pueden transmitirnos la esencia misma de un Dios infinito y trascendente. La única forma que corresponde unívocamente a un Ser infinito sería la esencia infinita de Dios mismo. Y esta esencia no puede ser captada por ninguna mente, idea o palabra finita.

Aportaciones de la postura. A pesar de que las descripciones unívocas y unívocas de Dios parecen imposibles, esta postura aporta dos importantes contribuciones.

En primer lugar, como concluimos en la discusión anterior sobre el lenguaje negativo acerca de Dios, debe haber algún elemento positivo en nuestro conocimiento de Dios. Todo lo negativo presupone un elemento positivo. Pero si hay un elemento positivo, entonces debe entenderse unívocamente o de lo contrario no tiene contenido positivo.

En segundo lugar, si se quiere evitar el agnosticismo absoluto en el discurso sobre Dios, debe haber en él un elemento unívoco. Escoto demostró claramente que los conceptos análogos no bastan, pues se reducen o bien al agnosticismo (por medio de una regresión infinita) o bien a un concepto unívoco como base de la analogía que proporciona la "igualdad".

En resumen, si los conceptos aplicados a Dios no están *definidos unívocamente,* entonces son ciertamente equívocos. Deben ser *entendidos* unívocamente, o de lo contrario son en realidad conceptos diferentes representados por una sola palabra (como la palabra *corteza* representa dos conceptos diferentes). La *comprensión del significado básico de cada término aplicado apropiadamente a Dios debe ser la misma comprensión del significado cuando se usa en referencia a las* criaturas . Si, por ejemplo, el término "ser" se define como "lo que es" cuando se usa para un hombre, entonces debe entenderse que tiene ese mismo significado cuando se aplica a Dios. Sin este significado común no puede haber una descripción positiva de Dios. Pero esta definición o significado unívoco no puede atribuirse a Dios de una manera unívoca, es decir, sin calificación. Porque Dios no existe *de la misma manera* que las criaturas.

Discurso análogo de Dios

Si las descripciones equívocas y unívocas no son formas viables de hablar de Dios, como han afirmado muchos críticos, sólo queda una alternativa: la analogía. Pero, como ya se ha indicado, los conceptos análogos se reducen al agnosticismo o, en caso contrario, a conceptos unívocos. ¿Dónde nos deja esto, entonces? ¿En el escepticismo? Como veremos, el escepticismo no es la respuesta inevitable.

El significado de la conversación analógica sobre Dios

La respuesta parece ser una combinación de conceptos unívocos y *juicios analógicos* (o *predicación*). Es decir, los términos usados para referirse a Dios deben *definirse* de la misma manera (unívocamente), pero no pueden *aplicarse* de la misma manera (unívocamente). De hecho, antes de que los términos puedan aplicarse apropiadamente a Dios, toda finitud debe ser negada o purgada de ellos. En resumen, la característica significada por el término se entiende unívocamente, pero el *modo* de significación (es decir, el contexto finito en el que conocemos el término) no puede aplicarse a un Dios infinito. Por ejemplo, la bondad tal como la conocemos está en una forma finita (modo). Solo cuando purgamos de nuestro concepto de bondad la forma o contexto finito en el que la conocemos podemos aplicar la bondad como tal a Dios. En resumen, lo que la bondad es por su propia naturaleza puede aplicarse apropiadamente a Dios, pero cómo la bondad es conocida por

nosotros no puede aplicarse a Él. Como conocemos la bondad sólo de un modo finito, debemos negar el "paquete" finito y aplicar la perfección pura a Dios de una manera infinita.

Críticas a la analogía

El filósofo contemporáneo Frederick Ferre ha expuesto las críticas básicas al uso de la analogía en el lenguaje religioso y ofrece cinco argumentos en contra.

En primer lugar, dice Ferrë, ¿por qué los analogistas seleccionan algunas cualidades de **la** creación y rechazan otras? ¿Por qué no suponer que Dios es responsable de todas las características que se encuentran en la creación? Es decir, ¿por qué aplicar sólo bondad y verdad a Dios? El mal y la fealdad también se encuentran en el mundo que Él creó.

En segundo lugar, Ferrë señala que cualquier palabra arrancada de su contexto finito queda totalmente vacía de significado. El significado está inseparablemente ligado a las circunstancias limitadas de las que surge. Por lo tanto, ningún término puede aplicarse a un Dios infinito sin perder todo su significado.

En tercer lugar, Ferrë sostiene que la analogía se basa en la suposición filosófica injustificada de que un efecto debe parecerse a su causa. Sin embargo, los efectos a menudo no se parecen a sus causas. Un vidrio roto, por ejemplo, no se parece al martillo que lo rompe. Quienes defienden una similitud entre causa (Dios) y efecto (mundo) pasan por alto el hecho de que la "causa" tal como se entiende en este mundo es finita y tal como se aplica a Dios significa infinita. Esto es un equívoco.

En cuarto lugar, Ferrë sostiene que la analogía se basa en una supuesta semejanza de los seres. Pero como la semejanza no puede expresarse unívocamente (pues eso se apartaría de la analogía) y no puede expresarse analógicamente (pues eso iniciaría una regresión infinita, como demostró Escoto), no hay base para la supuesta semejanza de los seres.

Otros han hecho hincapié en puntos similares contra la analogía. La objeción más común es la refutación mediante un contraejemplo. Se argumenta que muchos efectos obviamente no se parecen a sus causas. ¿Por

qué, entonces, debemos suponer que Dios es como el mundo que Él creó? Los mosquitos causan malaria, pero no se parecen a la malaria. El agua caliente hace que los huevos se endurezcan, pero el agua en sí no es dura.

Cualidades de la analogía

Antes de abordar las objeciones específicas a la analogía, puede ser útil señalar las limitaciones que imponen algunos teístas a la analogía.

En primer lugar, insisten en que sólo hay una base para la analogía cuando hay una *relación causal intrínseca,* no simplemente extrínseca. El agua caliente sólo tiene una relación extrínseca con la dureza del huevo cocido, pero tiene una relación intrínseca con el calor del huevo. El calor hace que algunas cosas (como los huevos) se endurezcan, pero hace que otras (como la cera) se ablanden. Como se trata de efectos opuestos, es obvio que la relación es sólo extrínseca, ya que una causa no puede poseer características opuestas en esencia. Pero como el calor comunica calor, existe una relación intrínseca entre el calor del agua y el calor del huevo.

En segundo lugar, sólo hay una base para la semejanza entre Dios y las criaturas cuando la característica causada es esencial y no meramente accidental al efecto. Por ejemplo, los músicos dan a luz a no músicos (*per accidens,* es decir, accidentalmente), pero los humanos generan humanos (*per se,* es decir, esencialmente). Es accidental a la humanidad de uno ser alto o bajo, pero es esencial a la humanidad que uno sea un ser racional. Por lo tanto, no hay razón para atribuir a la causa lo que es accidental a la naturaleza del efecto, sino que es necesario atribuir a la causa lo que es esencial a la naturaleza del efecto.

En tercer lugar, según algunos teístas, un efecto no tiene por qué parecerse a una causa *instrumental (aquella por* la que se produce el efecto). Sin embargo, sí se parece a la causa *eficiente principal* (aquella *por* la que se produce el efecto). Por ejemplo, el examen del estudiante no se parece a su pluma (causa instrumental), pero sí a su mente (la causa principal).

Por último, un efecto no tiene por qué parecerse a la causa material (aquello de lo que está hecho algo), sino sólo a la causa *eficiente* (aquello por lo que algo está hecho). El sol hace que la arcilla se endurezca y se convierta en ladrillos, pero el sol no es un ladrillo. La energía eléctrica produce luz en

una bombilla, pero la misma energía produce movimiento en un motor. El resultado en cada caso depende del material sobre el que actúa la causa.

Respuesta teísta

En vista de estas calificaciones, el teísta responde a las objeciones de la siguiente manera.

En primer lugar, sólo *algunas* características del mundo, no todas, pueden aplicarse apropiadamente a Dios, porque sólo algunas de ellas se derivan de la causa *principal y eficiente* de manera *esencial* . Otras características se derivan de causas instrumentales o materiales, o son meramente accidentales.

De la misma manera, Dios es espíritu, pero crea la materia. La materia no es *como* Dios (aunque deriva su realidad de Dios), pues es limitada en forma y extensión. Sus limitaciones físicas son esenciales para las *condiciones mismas* de su creación.

En segundo lugar, contrariamente a lo que afirma Ferrë, las palabras no pierden *todo* su significado cuando se las abstrae de sus condiciones finitas. La bondad *tal como la conocemos es* finita, pero la bondad *como tal* no lo es. Es posible definir la bondad (unívocamente) como "aquello que es deseable por sí mismo", sin que ello implique limitaciones finitas. Es decir, la cualidad significada puede ser ilimitada, aunque el *modo* de significación, o contexto, sea limitado.

Puede ser cierto, sin embargo, que algunas palabras pierden su significado cuando se niegan todas las limitaciones finitas. Una roca infinita, por ejemplo, parece imposible; el término *roca* parece vacío y vacuo cuando se eliminan todas las limitaciones. La clave para discernir qué características se pueden aplicar apropiadamente a Dios y cuáles no es ésta: aquellas cualidades positivas del mundo que no están limitadas por su propia naturaleza se pueden aplicar sin limitación a Dios. Puesto que el mal, la fealdad y similares no son cualidades positivas sino la ausencia del bien, la belleza, etc., no se pueden aplicar a Dios. Asimismo, puesto que la extensión material, la limitación y el cambio no son ilimitados por su propia naturaleza, tampoco se pueden aplicar a Dios. Sin embargo, la verdad, la belleza, la bondad, la unidad, etc., no están necesariamente limitadas. Por lo tanto, se pueden aplicar a Dios.

En tercer lugar, muchos teístas sostienen que el efecto (la creación) sí se parece a la causa (Dios). El salmista dijo: "Los cielos cuentan la gloria de Dios" (Salmos 19:1). El hombre fue hecho a "imagen" y "semejanza" de Dios (Génesis 1:26). "¿Acaso el que puso el oído no oye? ¿Acaso el que formó el ojo no ve?" (Salmos 94:9). ¿Cómo puede Dios dar lo que no tiene para dar? ¿Puede algo surgir de la nada? Todo lo contrario. Si Dios ha creado seres inteligentes, entonces debe ser inteligente. Una Causa trascendente es más perfecta que Sus efectos; Él no puede ser menos perfecto. Dios está más allá de la bondad humana, la inteligencia, etc.

En resumen, si Dios es una realidad y si Él actualiza (crea) la existencia de otras cosas, entonces debe haber alguna similitud entre la realidad de Dios y sus efectos. Porque el acto comunica al acto; la causa imprime su "forma" (es decir, la perfección determinante) en el efecto. Todo en la creación lleva una o más de las perfecciones de Dios. Las formas superiores de la creación (como los hombres) son más parecidas a Dios y tienen más perfecciones divinas que las formas inferiores (las plantas).

En todos estos supuestos contraejemplos hay una confusión entre algunas características accidentales del efecto (o la condición material, o la causa instrumental) y la naturaleza esencial del efecto. Los mosquitos, por ejemplo, no son la causa de la malaria, sino sólo el instrumento a través del cual se transmite el parásito. Sin embargo, hay una similitud *esencial* entre el parásito de la malaria en el mosquito y el de la víctima de la malaria. Los parásitos de la malaria producen parásitos de la malaria que se parecen a sus progenitores. Del mismo modo, el martillo en movimiento comunica movimiento al vidrio, que se rompe. El movimiento crea movimiento. También aquí hay una similitud esencial, aunque el vidrio roto no se parezca al martillo. Todas las causas imprimen su "forma" en sus efectos de alguna manera. Por lo tanto, los teístas miran alrededor del mundo para contemplar sus perfecciones. Siempre que se encuentra una, se le quitan sus connotaciones limitantes y se le aplica al infinitamente perfecto Creador de todas las cosas buenas (Santiago 1:17).

En cuarto lugar, los teístas sostienen que no utilizan la palabra *causa* de manera equívoca, como afirman los críticos. *Causa* puede significar, en efecto, tanto causa infinita como causa finita. "Causa" como tal, es simplemente "aquello que puede producir o actualizar algo". Si la causa misma se actualiza de alguna manera, entonces obviamente no es una Causa Incausada (o Dios).

La Causa Incausada, afirma el teísta, es infinita. Todas las demás causas están limitadas de alguna manera. Sólo Dios es pura actualidad; Él no tiene potencialidad en Su esencia para convertirse en algo que no sea ya. Todas las demás cosas tienen la potencialidad de no existir, pues son creadas y, por lo tanto, pueden ser aniquiladas.

En resumen, no hay equívoco en el término *causa.* Simplemente hay diferentes órdenes o clases de causas. Dios es una causa *ilimitada ; todas las demás causas son limitadas. La palabra causa* tiene el mismo significado (unívoco) en todos los casos, pero simplemente se califica como "ilimitada" cuando se usa para referirse a Dios en contraste con el hombre, que solo tiene un poder causal limitado.

En quinto lugar, los teístas afirman que la similitud de los seres puede expresarse o definirse unívocamente. Todos los seres existen. El término *existencia* siempre se define de la misma manera, es decir, "lo que es" o "lo que es actual". Los teístas no consideran que los seres sean idénticos (eso sería panteísta), porque creen que hay muchos seres y que estos difieren entre sí. Los seres finitos son similares pero diferentes del Ser infinito, Dios. Sin embargo, el término *ser* (o más propiamente, "existencia") se define unívocamente *.* La diferencia radica en la forma en que el término se *aplica* a Dios y a las criaturas. Dios *es* Ser de una manera infinita, y las criaturas *tienen* ser solo de manera finita.

En el análisis filosófico contemporáneo se han expuesto otras objeciones a la existencia de un discurso significativo sobre Dios. Dos de ellas merecen ser mencionadas aquí. En primer lugar, algunos objetan la aplicación de predicados de acción a Dios, como "Dios hizo que Lázaro resucitara", con el argumento de que uno no puede actuar sin un cuerpo. Esta objeción, sin embargo, se basa en la suposición no probada de que toda acción causal es exactamente igual a la acción causal física. Por el contrario, existe una acción causada mentalmente. Los estudios psicosomáticos, así como nuestra propia experiencia, parecerían indicar que nuestras mentes causan acción en los objetos físicos.

Una segunda objeción de la filosofía contemporánea proviene de la tradición del positivismo lógico. Algunos pensadores sostienen que el principio de verificabilidad empírica elimina todo discurso significativo sobre

Dios (véase el capítulo 2). El principio de verificabilidad empírica limitaría todas las afirmaciones significativas a cuestiones empíricas de hecho. Pero como Dios es por definición un Ser transempírico, esto implicaría que todo discurso sobre Dios es literalmente un disparate. Hay muchas objeciones a este principio. Algunos han señalado que es demasiado restrictivo: elimina afirmaciones que son obviamente significativas incluso para los empiristas (como las generalizaciones empíricas de la ciencia, como "todos los cisnes son blancos". Esto no es empíricamente verificable a menos que uno observe todos *los* cisnes, una imposibilidad práctica). Otros han objetado que el principio intenta *legislar* el significado y no escucharlo.

Conclusión

Existen tres puntos de vista básicos sobre el significado del lenguaje religioso. Algunos sostienen que los términos aplicados a Dios tienen un significado totalmente diferente (equívoco) que los aplicados a las criaturas. Muchos dentro de este grupo enfatizan la naturaleza *negativa* del lenguaje religioso. Otros enfatizan el papel simbólico y evocador del lenguaje religioso, en oposición a una función puramente descriptiva. La segunda postura principal sostiene que el lenguaje sobre Dios es unívoco. Aquí se enfatiza el aspecto *positivo* de la comprensión de Dios. La analogía, por otro lado, insiste en que ningún término puede predicarse de manera unívoca y unívoca de un Dios infinito.

Parece que hay un elemento de verdad en todas estas opiniones. En primer lugar, parece claro que si queremos evitar el agnosticismo total acerca de Dios, entonces todo conocimiento de Dios no puede ser puramente negativo. Debe haber un elemento positivo que esté definido unívocamente. Por otra parte, quienes enfatizan la analogía tienen razón cuando sostienen que ningún término puede tomarse del contexto finito y de las condiciones de la experiencia humana y aplicarse a un ser infinito de una manera completamente idéntica. Aquí es donde entra en juego la verdad de la vía *negativa* . A menos que neguemos todas las limitaciones finitas de estos términos y apliquemos sólo el contexto unívocamente entendido a Dios de una manera análoga, nos involucramos en idolatría verbal.

Finalmente, el lenguaje religioso no se limita a lo puramente descriptivo; el lenguaje sobre Dios debe ser evocativo. No debe ser sólo un lenguaje *sobre*

Dios, sino un lenguaje que *provenga de* Dios y que nos llame a responderle . El lenguaje de la revelación debe incluir descripciones preposicionales de Dios, o de lo contrario no sabríamos a quién estamos respondiendo. Pero debe incluir más que lo meramente preposicional; debe evocar una respuesta a una Persona (Dios). En resumen, un lenguaje adecuado sobre Dios es tanto un lenguaje *sobre* Dios (positivo y descriptivo) como un lenguaje que nos suscite una respuesta *al* Dios trascendente. Para realizar todas estas funciones, debe tener elementos tanto positivos como negativos, así como funciones tanto descriptivas como evocativas.

Lecturas sugeridas

Santo Tomás de Aquino. *Summa contra Gentiles,* libro 1

Ferre, Frederick. *Lenguaje, lógica y Dios*

Flew, Antonio. *La lógica de Dios*

Geisler, NL *Filosofía de la religión,* parte 3

Mondin, Battista. *El principio de analogía en la teología protestante y católica*

Ramsey, Ian. *El lenguaje religioso*

CAPÍTULO 21. EL PROBLEMA DEL MAL

Tal vez se haya generado más controversia sobre el problema del mal que sobre cualquier otro tema relacionado con la existencia de Dios. Algunos afirman que el mal refuta la existencia de Dios; otros insisten en que prueba su absoluta perfección. En nuestro análisis, analizaremos las distintas respuestas a la cuestión del mal.

Dios y el mal

Existen tres formas básicas de relacionar a Dios y el mal. En primer lugar, se puede afirmar la realidad del mal y negar a Dios (ateísmo). En segundo lugar, se puede afirmar a Dios y negar la realidad del mal (panteísmo). Por último, se puede intentar demostrar la compatibilidad entre Dios y el mal. Dado que esta última perspectiva se descompone en diversas variantes del teísmo y el dualismo, analizaremos cada una de ellas por separado.

Ilusionismo: negando la realidad del mal

Las visiones monistas afirman a Dios y niegan la realidad del mal. Esto es cierto tanto para las formas occidentales como orientales del panteísmo. El panteísta hindú, Sankara, argumentó que solo *Brahman* es la realidad. El mundo externo (mäyä) es *una ilusión* . La única base para el mundo es *psicológica* , no ontológica. *Parece* ser algo, de la misma manera que una cuerda parece ser una serpiente hasta que uno se acerca a ella. Brahman (Dios) causa el mundo y el mal de la misma manera que la cuerda hace que aparezca la "serpiente".

En Occidente, Spinoza sostuvo que todo el mal y todas las imperfecciones del mundo son parte necesaria de un cuadro total de bien infinito. Es un error creer que una pieza de un mosaico es fea cuando todo el cuadro es hermoso. Como proclama audazmente la Ciencia Cristiana: "El mal no es más que una ilusión y no tiene una base real". Es simplemente "un error del hombre mortal".

El teísta cristiano rechaza el ilusionismo por varias razones. En primer lugar, el ilusionismo es una negación total de la realidad de la percepción sensorial. ¿Por qué debería uno suponer que sus sentidos son totalmente indignos de confianza? Si esto fuera cierto, incluso el panteísta no tendría medios para obtener la verdad sobre la realidad. En segundo lugar, si el mal es una ilusión, ¿por qué parece tan real? La ilusión del dolor duele tanto como el dolor real. Finalmente, ¿por qué esta "ilusión" es tan universal y persistente? ¿De dónde viene? ¿Podría ser que la afirmación "El mal es una ilusión" sea en sí misma una ilusión? Tal vez (como diría Freud) esto es precisamente lo que desearíamos, pero por esa misma razón la idea es sospechosa.

Ateísmo: negación de la realidad de Dios

La postura atea se encuentra en el extremo opuesto del espectro de la postura panteísta. Los panteístas afirman a Dios y niegan el mal; los ateos afirman el mal y niegan a Dios.

Si Dios existe, no es esencialmente bueno. Se presenta un argumento ateo en forma de dilema.

(1) O bien (a) la moral es correcta porque Dios así lo quiso o bien (b) Él la quiso porque es correcta.

(2) Pero si (a), entonces Dios es arbitrario en cuanto a lo que es correcto, y Él no es esencialmente bueno.

(3) Y si (b), entonces Dios no es último, puesto que está sujeto a algún estándar más allá de Sí mismo.

(4) Pero en ambos casos —si Dios no es esencialmente bueno o no es último— Dios no es lo que los teístas afirman que es.

(5) Por lo tanto, no existe ningún Dios teísta.

El teísta puede responder a este dilema eligiendo uno u otro de los dos "cuernos". Los voluntaristas sostienen que el bien se basa en la voluntad de Dios, pero insisten en que Dios es soberano pero no arbitrario. Los esencialistas sostienen que la naturaleza de Dios es la norma última de acuerdo con la cual Su voluntad coopera. Si esto último es así, entonces Dios

quiere lo que es esencialmente bueno sin que exista un estándar último más allá de Él mismo. La norma última para todo bien fluye de la voluntad de Dios, pero sólo de acuerdo con la naturaleza de Dios. Por lo tanto, Dios no es ni arbitrario ni menos que último.

Dios debería destruir todo mal. La forma clásica de plantear esta objeción basada en el mal es la siguiente:

(1) Si Dios es totalmente bueno, destruirá el mal.

(2) Si Dios es todopoderoso, puede destruir el mal.

(3) Pero el mal no se destruye.

(4) Por lo tanto, no existe un Dios totalmente bueno y todopoderoso.

Pero, como se afirmó en el capítulo 19 (p. 292), en la premisa 3 hay un límite temporal implícito para Dios. Y, en segundo lugar, es *posible* que no haya forma de destruir el mal sin destruir también el bien de permitir la existencia de criaturas libres. De hecho, el argumento puede reformularse para demostrar exactamente lo contrario de lo que pretenden los ateos. Porque si existe un Dios todopoderoso, entonces tenemos la seguridad de que el mal será derrotado sin destruir la libertad. Se puede argumentar de esta manera:

(1) Si Dios es totalmente bueno, vencerá al mal.

(2) Si Él es todopoderoso, puede vencer al mal.

(3) El mal aún no ha sido derrotado.

(4) Por tanto, un día el mal será derrotado.

En resumen, supongamos que el Dios teísta existe y que automáticamente hay una solución al problema del mal. Por lo tanto, si las razones para creer que Dios existe son buenas (véase el capítulo 19), entonces el mal queda explicado.

Dios y el mal son lógicamente incompatibles. Otros ateos han insistido en que Dios y el mal son mutuamente excluyentes.

(1) Dios y el mal son opuestos.

(2) Los opuestos no pueden existir simultáneamente.

(3) Pero el mal existe.

(4) Por lo tanto, Dios no puede existir.

El problema de este argumento es que el ateo no logra demostrar que Dios y el mal son en realidad contradictorios. Puede que sólo sean contrarios, pero no contradictorios. El problema se puede enfocar replanteando el argumento con la premisa faltante incluida.

(1) Dios existe.

(2) El mal existe.

[(3) No hay buen propósito para el mal.]

(4) Por lo tanto, tanto (1) como (2) no pueden ser verdaderas.

(5) Pero sabemos que (2) es cierto.

(6) Por lo tanto, Dios no puede existir.

La dificultad aquí, por supuesto, es probar que la premisa 3 es verdadera. La única manera de estar seguro de que Dios no podría tener ningún propósito bueno para el mal es (1) saber ya que Dios no es completamente bueno, lo que plantea la cuestión, o (2) conocer la mente de Dios, lo que es presuntuoso para cualquier ser finito. Nuevamente, si hay un Dios completamente bueno, se sigue automáticamente que Él tiene algún propósito bueno para permitir el mal, incluso si ningún ser humano sabe cuál es ese propósito bueno. La única manera que le queda al ateo es demostrar que Dios no existe por algún motivo distinto a la existencia del mal.

Un punto importante que a veces pasa por alto el no teísta es que, dado que el punto en disputa es lógico o conceptual, todo lo que el teísta necesita hacer es mostrar alguna explicación posible del mal para refutar la afirmación del no teísta. Los teístas no están obligados a demostrar *de hecho* que ese es el caso.

Dios y el mal son prácticamente incompatibles. Algunos ateos admiten que el mal y Dios no son necesariamente incompatibles *desde el punto de vista lógico* , pero insisten, no obstante, en que existe una incompatibilidad *práctica* . En otras palabras, es lógicamente posible que Dios tenga una buena razón para permitir el mal, pero en realidad no hay ninguna razón para creer que así sea. Argumentan que nadie exoneraría a Eichmann de su culpa en el holocausto nazi basándose simplemente en que es lógicamente posible que tuviera una muy buena razón para matar a todos esos judíos. De la misma manera, ¿por qué debería excusarse a Dios simplemente porque es posible que tenga una buena razón para permitir el mal?

La respuesta desde un punto de vista teísta señala que Eichmann (un ser humano finito y pecador) y Dios (un Ser infinitamente bueno) están obviamente en categorías diferentes. Aunque es *concebible* que Eichmann tuviera una buena razón, no hay *evidencia* de que la tuviera, y hay mucha evidencia de que no la tuviera. Por otro lado, hay *buena evidencia* para creer que Dios tiene una buena razón para permitir el mal: su propia naturaleza infinitamente buena es toda la razón que uno podría necesitar.

Los teístas utilizan un doble rasero. Los ateos se oponen a los argumentos anteriores y a otros similares con el argumento de que se está excusando a Dios del mal sobre la base de una especie de doble rasero. John Stuart Mill objetó que Dios hace regularmente aquello por lo que se envía a la gente a la cárcel o se la castiga severamente. Por ejemplo, Dios, a través de la naturaleza, inflige enfermedad, dolor e incluso tormento a los seres humanos. Y, finalmente, Dios le quita la vida a todos, un crimen llamado "asesinato" en cualquier otro caso. ¿Por qué se debería excusar a Dios y condenar a los hombres por estos crímenes atroces?

Lo que esta objeción no reconoce es que Dios es un conjunto de uno. Dios es soberano sobre la vida –Él la creó– y, por lo tanto, tiene el derecho de quitarla (Deut. 32:39 ; Job 1:21). Hay una regla que gobierna la actividad de quitar la vida y se aplica a todos los que pertenecen a esa clase. Resulta que sólo hay *un* Ser en esa clase. La regla es ésta: sólo el Ser que crea la vida tiene el derecho de quitarla.

En un sentido menor, hay una analogía de esto en nuestra experiencia. Hay arbustos en el jardín de tu vecino, así como en el tuyo. Tú eres soberano sobre

los arbustos de tu jardín y puedes cortarlos si lo deseas. Sin embargo, no eres soberano sobre los arbustos de tu vecino, porque el vecino es su dueño. Por lo tanto, es correcto que destruyas tus propios arbustos para encender leña, pero está mal que destruyas los de tu vecino. De la misma manera, dado que Dios es soberano sobre toda vida, no está mal que Él quite la vida por algún buen propósito que Él conoce, especialmente si la muerte es (como afirma el cristiano) la forma en que Dios nos lleva a un lugar mejor.

¿Por qué creó Dios un mundo que pecaría? Tal vez la crítica contemporánea más persistente del teísmo desde el punto de vista del mal sea la insistencia en que Dios podría haber evitado la creación de un mundo que pecaría. Según el teísmo, Dios podría haber hecho:

(1) No existe ningún mundo en absoluto.

(2) Un mundo sin criaturas libres.

(3) Un mundo donde las criaturas libres no pecarían.

(4) Un mundo donde las criaturas libres pecarían. 1

Pero de las cuatro opciones que Dios tiene a su disposición, las opciones 1 a 3 parecen moralmente mejores que la número 4, que es la que tenemos. Pero que Dios haga menos de lo que puede hacer es un mal. Por lo tanto, fue un mal que Dios creara (4) un mundo en el que habría pecado.

En respuesta a esta objeción, el teísta argumenta que los mundos 1 a 3 no son *moralmente mejores* que el número 4 y, además, que el mundo número 4 *es* el mejor mundo moralmente. En primer lugar, no se puede decir que ningún mundo (1) ni ningún mundo libre (2) sea *moralmente* mejor que éste (4). Los mundos 1 y 2 ni siquiera son mundos morales, ya que ninguno de ellos tiene criaturas morales libres. Como ni siquiera son mundos morales, seguramente no pueden ser *moralmente* mejores. Un juicio moral solo se puede hacer cuando se aplica un estándar moral. Pero un estándar moral no se puede aplicar a ningún mundo (1) ni a ningún mundo moral (libre) (2). El mundo número 2 puede, en cierto sentido, ser *físicamente* mejor, ya que, presumiblemente, podría estar libre de toda enfermedad, dolor y muerte. Pero es una confusión de categorías decir que lo que es físicamente mejor es, por lo

tanto, moralmente mejor. Es similar a argumentar que un Hitler físicamente saludable es moralmente mejor que un apóstol Pablo enfermo.

En segundo lugar, el mundo número 3, en el que nunca se comete pecado, parece ser más deseable que el nuestro, en el que sí se comete pecado. Sin embargo, el hecho de que parezca *lógicamente posible* o concebible e incluso *moralmente deseable* no significa en modo alguno que sea *realmente alcanzable.* Es lógicamente posible que usted hubiera podido robar un banco en lugar de leer este libro, pero *en realidad es inalcanzable* porque usted eligió no robar el banco, ¡aunque hubiera obtenido mucho más dinero! En resumen, en un mundo libre no todo lo que es lógicamente posible es realmente alcanzable. Todo depende de lo que las personas hagan con su libertad. En otras palabras, la cuestión no es una cuestión lógica, sino una cuestión fáctica, que depende de si los hombres eligen pecar o no. Y, por lo tanto, se podría argumentar que es imposible que Dios realmente creara un mundo que de hecho garantizara que el pecado nunca ocurriría. Y puesto que la naturaleza misma de Dios como absolutamente perfecto asegura que Él hará lo mejor que sea posible, entonces podemos estar seguros de que (a) un mundo en el que el pecado nunca ocurre no sería mejor que uno en el que ocurre, o (b) nunca habría existido un mundo sin pecado.

El segundo punto que el teísta puede plantear es el siguiente: ¿Un mundo en el que nunca se permitiera el pecado sería el *mejor* mundo o sólo un mundo bueno? ¿O no sería *mejor* permitir el mal para derrotarlo? ¿No es mejor permitir algo de mal para lograr el bien mayor? Ciertos niveles de virtud y placer no se pueden alcanzar sin permitir algo de dolor y maldad. Puede ser que Dios permitiera este mundo malo como un medio para producir el mayor bien.

Éste no es el mejor de los mundos posibles. La respuesta a la pregunta anterior parece suponer que éste es el mejor mundo posible. Pero parece obvio, como demostró Voltaire en *Cándido,* que el mundo actual *no es* el mejor mundo posible. Bastaría con un asesinato o una violación menos, por no hablar de guerras y crueldades, para mejorar el mundo. Pero si éste no es el mejor mundo posible, entonces Dios ha hecho un mal al crearlo y/o permitirlo. El argumento puede formularse de esta manera:

(1) Si hay un Dios moralmente perfecto, entonces Él siempre debe hacer lo mejor que pueda, moralmente hablando.

(2) Pero este mundo no es el mejor mundo moralmente posible.

(3) Por lo tanto, no existe un Dios moralmente perfecto.

El problema de este argumento desde un punto de vista teísta es la premisa 2. En primer lugar, puede ser que este mundo no sea el mejor mundo, sino sólo la *mejor manera* de llegar al mejor mundo. Este mundo puede ser sólo una condición previa de la perfección, de la misma manera que la tribulación es una condición previa de la paciencia, y cosas por el estilo. En segundo lugar, el argumento contiene una ambigüedad en la palabra *posible.* ¿Significa "el mejor mundo lógicamente *concebible"* o "el mejor mundo realmente *alcanzable* "? Bien puede ser que en el progreso del mundo hacia su punto final de perfección, este mundo sea el mejor mundo *alcanzable actualmente.* Tal vez Dios esté maximizando el bien en el mundo hoy y en cada momento, dados los límites de (a) la conducta humana y (b) la etapa de progreso hacia la meta final. El mundo de hoy ciertamente no es el mejor mundo concebible y (humanamente hablando) esperemos que no sea el mejor mundo finalmente alcanzable, pero podría ser el mejor mundo alcanzable *hoy.*

¿Por qué no salvar a todos los hombres? Algunos ateos se oponen a la conclusión anterior porque supone que el mal está permitido como condición previa de un bien mayor en el futuro. Pero el cristianismo promete que sólo algunos, no todos, se salvarán en el futuro. Los ateos señalan que podría valer la pena si al final todos se salvaran, pero como la Biblia parece decir que sólo "pocos" se salvarán (Mateo 7:13-14), ciertamente este no es el mejor mundo posible.

Los teístas responden que: (1) "El Señor no quiere que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Pedro 3:9). Dios desea que todos los hombres se salven, pero deben hacerlo libremente; Él no los obligará contra su voluntad. Nadie puede *ser obligado* a amar a Dios. El amor forzado no es amor; es violación. (2) Ningún ser humano sabe con certeza qué porcentaje de personas finalmente se salvarán, pero el teísta bíblico sabe con certeza —tan seguro como que conoce la naturaleza de Dios— que sea cual sea el porcentaje, el resultado final será el mejor mundo *alcanzable* dentro de

los límites de la libertad y la dignidad. Es decir, un Dios que ama a todos no salvará a las personas "a cualquier costo" —no, al menos, a costa de su libertad y dignidad. El Dios cristiano no es un Manipulador Cósmico que determina el comportamiento de todos y los "programa" para el Reino. Jesús dijo: "¡Oh, Jerusalén! ¡Oh Jerusalén! ¡Cuántas veces quise juntarte, como la gallina junta a sus polluelos, *y no quisiste* ! (Mateo 23:37). En un mundo libre, Dios se ha limitado a obrar dentro de la libertad humana (no en contra de ella). Y cualquiera que sea el número máximo de personas que respondan libremente, se puede suponer que Dios salvará a ese número. Así, el mundo final será "el mejor mundo alcanzable".

En resumen, el ateo no ha demostrado que Dios y el mal sean incompatibles. Bien podría ser que Dios tenga algunos buenos propósitos para el mal que no conocemos del todo. De hecho, si existe un Dios perfecto y todopoderoso, entonces este hecho es en sí mismo la garantía de que existe un buen propósito para el mal y de que, en última instancia, se logrará el mayor bien.

Puntos de vista que afirman tanto a Dios como al mal

Como hemos observado, el panteísmo afirma a Dios y niega el mal. El ateísmo afirma el mal y niega a Dios. Ahora volvamos nuestra atención a las opiniones que afirman tanto a Dios como al mal.

Dualismo: el bien y el mal en oposición eterna. La primera concepción que afirma tanto el bien como el mal es antigua y era común entre los griegos. Sin embargo, quizá el mejor ejemplo sea el profeta persa del siglo III, Mani, fundador del maniqueísmo. Hay dos argumentos filosóficos básicos que pueden extraerse de la postura dualista de que el bien y el mal son opuestos coetáneos.

a. el primer argumento a favor del dualismo

El bien y el mal son opuestos, pero el dualista sostiene que nada puede ser la fuente de su opuesto; por ejemplo, el mal no puede provenir del bien. De ello se deduce, entonces, que tanto el bien como el mal deben haber existido eternamente. Es decir, hay un primer principio eterno (algunos dicen sustancia) en la base de todo bien, y otro primer principio en la raíz de todo mal.

Desde una perspectiva teísta, este argumento puede dar lugar a dos reacciones. En primer lugar, el bien *puede* dar lugar al mal, no de manera esencial, sino incidental. Por ejemplo, un cazador puede matar accidentalmente a otro cazador en su búsqueda de comida para su familia. Del mismo modo, un Dios bueno puede querer que los hombres sean libres de disfrutar de la vida y, por lo tanto, darles incidentalmente el poder de atraerse la miseria (a través del poder divino de la libre elección).

En segundo lugar, no todos los opuestos tienen principios primeros, especialmente los principios primeros eternos (o sustancias). Bajo y alto son opuestos, pero esto no significa que exista un ser eterno (e infinitamente) alto frente a uno eterno (e infinitamente) bajo.

b. el segundo argumento a favor del dualismo

El segundo argumento a favor del dualismo es más bien un argumento *en contra* del no dualismo (especialmente del teísmo). El dualista dice que el teísta no puede escapar a la siguiente conclusión:

(1) Dios es el autor de todo lo que existe.

(2) El mal es algo que existe.

(3) Por tanto, Dios es el autor del mal.

Puesto que los teístas afirman la soberanía de Dios y su poder creativo sobre todo lo que existe, no pueden negar la premisa 1. Del mismo modo, puesto que los teístas no niegan, como los panteístas, la realidad del mal, no pueden negar la premisa 2. Pero esto significa que los teístas parecen estar atrapados en una conclusión no deseada, ya que hace a Dios directamente responsable de la creación del mal.

Los teístas responden a ambas premisas. En primer lugar, Dios es el autor de algunas cosas sólo indirectamente. Por ejemplo, Dios creó la libertad, pero no realiza actos de maldad Él mismo o a través de la libre elección del hombre. Para decirlo de otra manera, Dios no crea el mal directamente o esencialmente, sino sólo *incidentalmente.* Dios es directamente responsable sólo del *hecho* de la libertad, no de todos los *actos* de libertad. Por supuesto. Dios creó la *posibilidad* del mal cuando hizo libres a los hombres. Pero son las criaturas libres las que provocan la *realidad* del mal. Dios es indirectamente responsable del mal en cuanto lo hizo posible. Pero la posibilidad del mal es en realidad un bien: es necesaria para la libertad humana. El poder de la libre elección es un poder bueno; el hecho de que los hombres abusen de la libertad no hace que la libertad sea mala. Los hombres abusan de todo, incluso del agua y el aire de su entorno. Pero esto obviamente no significa que el agua y el aire sean malos.

Muchos teístas también objetan la segunda premisa. El mal no es una "cosa" (o sustancia). El mal es una *privación,* o ausencia del bien. El mal existe en otra entidad (como el óxido existe en un coche o la podredumbre existe en un árbol), pero no existe en sí mismo. Nada puede ser totalmente malo (en un sentido metafísico). Uno no puede tener un coche *totalmente* oxidado o una prenda *totalmente* carcomida por las polillas. Porque si estuviera completamente destruida, entonces no existiría en absoluto. El cristiano señala la Escritura que dice que todo lo que Dios hizo era "bueno" (Gn. 1:31); incluso hoy "toda criatura de Dios es buena" (1 Tim. 4:11), y "nada es inmundo en sí mismo" (Ro. 14:14). Sin duda, la Biblia enseña que los hombres son totalmente depravados en un sentido moral, ya que el pecado se ha extendido a todo el hombre, incluyendo su mente y voluntad (Ro. 3 ; Efe. 2). Pero la depravación total debe tomarse en un sentido *extensivo* (que afecta a todo el hombre), no en un sentido *intensivo* (que destruye la esencia misma del hombre).

Cuando el teísta dice que el mal no es una "cosa" (sustancia), no está diciendo que el mal no sea "nada" (es decir, irreal). El mal es una privación *real* . La ceguera es real: es la privación real de la vista. Del mismo modo, es *real* estar mutilado: es una falta genuina de un miembro o de un órgano sensorial.

Sin embargo, el mal no es una mera ausencia. En las piedras faltan brazos y ojos, pero no diríamos que las piedras *carecen* de brazos y ojos. Una privación es más que una ausencia; es la ausencia de alguna forma o perfección que *debería estar presente* (por su propia naturaleza).

Hay que señalar otra cuestión sobre el dualismo: se enfrenta al siguiente dilema, y ambas alternativas conducen al teísmo.

(1) El bien y el mal se juzgan según un criterio que los supera a ellos mismos o se juzgan entre sí.

(2) Pero si son juzgados por un estándar más allá de ellos mismos, entonces ese es el único y definitivo por el cual todo es juzgado (que es en realidad la definición teísta de "Dios").

(3) Si el bien se juzga por el mal, entonces el mal es el único y último elemento por el cual se mide todo lo demás.

(4) Si el mal se juzga por el bien, entonces el bien es el único y último elemento por el cual se mide todo lo demás.

(5) En ambos casos hay un único estándar último, no dos (contrariamente al dualismo).

Además, como señaló San Agustín en respuesta a los maniqueos, el mal se mide por el bien y no al revés. Porque cuando se quita todo lo que llamamos *mal* de algo, entonces lo que queda es mejor (por ejemplo, si se quita todo el óxido de un automóvil, se tiene un automóvil mejor). Pero cuando se quita todo lo que se llama *bien* de algo, entonces no queda nada. *El bien,* por lo tanto, es lo positivo y *el mal* es la privación o falta del bien.

Finitismo: el bien carece de poder infinito en su lucha contra el mal. Puesto que ya hemos hablado del diosismo finito (véase el capítulo 18), aquí sólo nos referiremos a su relación con el mal. Básicamente, el diosismo finito, si bien no niega ni el mal ni la realidad de Dios, niega la *infinitud* de Dios. Dios o no es infinito en amor y no se preocupa por vencer al mal (lo que se llama *sadismo),* o bien no es infinito en poder y no puede vencer al mal. Pocos destacan lo primero, pero muchos filósofos (entre ellos Platón, Mill, Whitehead y Brightman) han sostenido lo segundo.

El argumento básico del finitismo es el siguiente:

(1) Dios existe.

(2) Si Dios fuera todopoderoso, destruiría el mal.

(3) El mal no se destruye.

(4) Por lo tanto, Dios (aunque desee destruir el mal —y la mayoría supone que así lo desea— no es todopoderoso.

Existen varios problemas en la respuesta del dios finito al mal. Primero, no es realmente una solución al mal. Deja al mal invicto y la situación en conflicto perpetuo. La única *garantía real* de que el mal será derrotado es si existe un Dios infinitamente amoroso y poderoso, la premisa misma que el dios finito ha abandonado. 2 Segundo, no hay necesidad de desesperar acerca del poder de Dios y renunciar a Su infinitud simplemente porque el mal *aún no* ha sido destruido. Si existe un Dios infinitamente bueno y poderoso (como afirma el teísta), entonces Él es la prueba de que un día el mal será destruido tal como predice la Biblia (Apocalipsis 21-22). Además, según muchos teístas, un dios finito no es Dios en absoluto. Porque si cada ser finito necesita una causa, entonces hay una Causa de todos los seres finitos que no puede ser causada en sí misma, es decir, Dios. Ningún ser finito y cambiante puede ser incausado, ya que como finito o limitado depende de algo más para su existencia (es causado).

Necesitarismo: era imposible para Dios evitar la creación de un mundo malo. Los necesitarianos son generalmente panteístas, aunque algunos teístas han adoptado esta premisa panteísta para explicar el mal. Los teístas tradicionalmente sostienen que Dios era libre de crear o no el mundo. Los necesitarianos argumentan que Dios no era libre; era necesario que Dios creara este tipo de mundo y el mal es un resultado necesario.

El argumento adopta muchas formas, pero básicamente puede enunciarse de la siguiente manera:

(1) La creación fluye necesariamente de Dios.

(2) La creación implica necesariamente imperfecciones.

(3) Por lo tanto, el mal es necesario.

Huelga decir que el necesitarismo plantea serios problemas. En primer lugar, ¿por qué es necesario que Dios cree? ¿Simplemente porque es un Ser Necesario? Pero esto sólo explica por qué no puede ser creado ni destruido, porque por naturaleza no puede *no* existir. Un Ser Necesario no tiene por naturaleza que *hacer* nada; simplemente tiene que *ser* el Ser Necesario que es. Además, todos los demás seres son seres contingentes, y lo contingente no puede imponer ninguna necesidad al Necesario. En segundo lugar, incluso si Dios tuviera que crear (cosa que no hizo), no hay razón para que tuviera que crear un mundo malo. No tiene sentido afirmar que un Ser Perfecto necesariamente tuviera que crear un mundo *imperfecto* . Ciertamente no hay ninguna necesidad *metafísica* de que Dios cree un mundo malo. Se podría argumentar con fuerza lo contrario. Tampoco hay ninguna necesidad *moral* de que Dios cree un mundo malo. Es absurdo decir que Dios está moralmente obligado a producir el mal.

Imposibilidad: Dios no podía prever el mal. Esta postura es sostenida por algunos teístas. Afirman que Dios es todopoderoso y omnisciente, pero niegan que pudiera prever que ocurriría el mal cuando creó el mundo. Por lo tanto, Dios queda exonerado de la acusación de maldad porque no sabía lo que harían las criaturas libres cuando las creó. El razonamiento en favor de la imposibilidad es el siguiente:

(1) Dios puede saber todo lo que es posible.

(2) Dios no puede conocer lo imposible.

(3) Es imposible saber de antemano qué harán las criaturas libres.

(4) Por lo tanto, Dios no sabía que las criaturas libres pecarían cuando las creó.

Hay al menos dos fallas serias en esta visión. Primero, incluso si Dios no sabía lo que harían las criaturas libres, seguramente sabía lo que podían *hacer* cuando las hizo libres. Segundo, si Dios es un Ser no temporal (eterno) como los teístas han mantenido tradicionalmente, entonces es incorrecto hablar de Él como sabiendo "de antemano". Si Dios está por encima del tiempo, entonces Él sabe todo en un eterno *ahora.* Es decir, Él realmente no sabe *de antemano* ;

Él simplemente *sabe.* Y si Dios sabe en el eterno presente lo que fluye de la creación, entonces Él sabe el mal que fluye de allí. Además, los imposibilistas tienen dificultad para justificar la afirmación de que Dios no puede conocer los actos libres futuros. A menudo su argumento es el siguiente:

(1) Si Dios conoce el futuro infaliblemente, entonces lo que Él sabe *debe* suceder.

(2) Dios sabía que Judas traicionaría a Cristo.

(3) Por tanto, Judas *debía* traicionar a Cristo.

(4) Lo que uno *debe* hacer no es libre de *no* hacerlo.

(5) Pero Judas era libre de no traicionar a Cristo.

(6) Por tanto, Dios no sabía infaliblemente que Judas traicionaría a Cristo.

En resumen, dice el imposibilista, o somos libres o no lo somos. Si lo somos, entonces Dios no puede saber con certeza qué haremos con nuestra libertad. Y, si Dios no sabía que el mal ocurriría, entonces no se le puede culpar por crear este mundo.

Ya se ha mencionado una objeción a la imposibilidad, a saber, que Dios es atemporal. Él no *predice* qué mal se hará, sino que, más bien, *ve* qué mal se está haciendo. No es contradictorio con la libre elección saber qué está haciendo la libre elección, ni es contrario a la libre elección saber con certeza qué hará. Es *contradictorio* decir que Dios sabe con certeza lo que Judas debe hacer *, lo quiera o no,* porque en este caso Judas no es libre. Todo lo que el teísta necesita insistir es que Dios necesariamente sabe lo que Judas hará contingentemente. Es decir, el evento es *necesario* con respecto a la causa última (el conocimiento de Dios) pero *contingente* con respecto a su causa inmediata (la libre elección de Judas).

Teísmo: Dios usa el mal para fines buenos. A lo largo de todo el debate se ha dado a entender que la explicación teísta del mal es adecuada, es decir, que Dios *permite* el mal para producir un bien mayor. Hay varios elementos de esta teodicea. En primer lugar, Dios creó el mundo libremente, no porque tuviera que hacerlo, sino porque quería hacerlo. En segundo lugar, Dios creó

criaturas como Él que podían amarlo libremente, pero esas criaturas también podían odiarlo. En tercer lugar, Dios desea que todos los hombres lo amen, pero no obligará a nadie a amarlo contra su voluntad. El amor forzado no es amor. En cuarto lugar, Dios persuadirá a tantos como pueda a amarlo (2 Pedro 3:9). Dios concederá a quienes no lo amen su libre elección, para siempre (es decir, el infierno). Por último, el amor de Dios se magnifica cuando le devolvemos su amor (ya que Él nos amó primero) así como cuando no lo hacemos. Esto demuestra lo grande que es que amará incluso a quienes lo odian. (Jesús dijo de quienes lo crucificaron: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" [Lucas 23:34]).

Así, al final, el mayor bien se logrará de varias maneras. Primero, Dios habrá compartido su amor con todos los hombres ("Porque de tal manera amó Dios al mundo..." [Juan 3:16]). Segundo, Dios habrá salvado a tantos como pudo sin violar su libre elección (1 Tim. 2:1 ; 2 Pedro 3:9). A los que no sean salvos se les dará su propio destino libremente elegido; así, el bien de su libertad será respetado. Finalmente, en todo, Dios será glorificado en que (a) Su voluntad soberana habrá prevalecido; (b) Su amor es magnificado ya sea que sea aceptado o rechazado; (c) Él ha derrotado al mal al perdonar el pecado (a través de la cruz) y al separar el bien del mal para siempre (a través del juicio final); y (d) Él ha producido el mejor mundo alcanzable (donde la mayor cantidad posible de hombres se salvará y estará a salvo del mal para siempre).

Hay dos aspectos muy importantes de esta teodicea que deben ser enfatizados. Primero, es una teodicea del "mejor camino" (en vez de una teodicea del "mejor mundo"). Es decir, este mundo malvado actual no es el mejor mundo posible, pero es la mejor *manera* de lograr el mejor mundo. Permitir el mal es una condición previa para producir el mejor mundo. Como dijo Pablo, "donde el pecado abundó, sobreabundó la gracia" (Rom. 5:20). O, como dijo José a sus hermanos que lo habían vendido como esclavo, "Ustedes pensaron hacerme mal, pero Dios lo encaminó a bien" (Gén. 50:20).

En segundo lugar, esta solución no es una teodicea *que crea almas* , sino que las *decide* . Dios no es concebido como un manipulador cósmico de la conducta que programa a las personas para que vayan al cielo contra su voluntad. Dios opera con los hombres sólo con su "consentimiento informado". Dios nunca va más allá de la libertad y la dignidad para salvar a

los hombres *a cualquier precio,* nunca a costa de su libertad o dignidad. Quien quiera *puede* venir, pero quien *no quiera* no será obligado a hacerlo. En un mundo verdaderamente libre, Dios no puede obligar a las almas a actuar contra su voluntad. Sólo puede persuadirlas con amor y luego respetar su decisión, sea cual sea.

Conclusión

Hay tres formas básicas de relacionar a Dios con el mal. Algunos afirman el mal y niegan la realidad de Dios (ateísmo*).* Otros afirman a Dios y niegan la realidad del mal *(panteísmo).* Finalmente, muchos intentan afirmar ambos. *El dualismo* afirma tanto el bien como el mal en oposición eterna, lo que es una negación de la supremacía de Dios. *El finitismo* afirma que Dios no puede vencer al mal, lo que niega su infinitud. Otros niegan la libertad de Dios para crear *(necesitarismo)* o su omnisciencia al saber que el mal ocurriría *(imposibilismo).* Ninguna de estas posiciones está exenta de serias dificultades. El teísmo sostiene la explicación más adecuada del mal, a saber, que un Dios infinitamente bueno y poderoso permitió el mal para producir un bien mayor. Este mundo libre es la mejor manera de producir el mejor mundo. Dios hará lo mejor que pueda.

Lecturas sugeridas

Tomás de Aquino, Tomás. *Suma Teológica,* I

San Agustín, *sobre la naturaleza del bien*

Camus, Albert. *La peste*

Flew, Antony. *Nuevos ensayos sobre teología filosófica*

Geisler, NL *Las raíces del mal*

Leibniz, Gottfried. *Teodicea*

Voltaire. *Cándido*

CAPÍTULO 22. ¿PODEMOS EXPERIMENTAR A DIOS?

La experiencia religiosa es universal para la raza humana. De hecho, es sumamente dudoso que haya existido alguna vez una cultura puramente secular. El hombre es incurablemente religioso. Las manifestaciones de este rasgo de carácter han variado mucho de un lugar a otro y de una época a otra, pero la mayoría de la gente ha afirmado tener alguna experiencia religiosa. Puesto que ya hemos analizado las diversas maneras de concebir a "Dios" (cap. 18), nos concentraremos aquí simplemente en la naturaleza y la justificación de la experiencia religiosa.

¿Qué es una experiencia religiosa?

Tanto la religión como la experiencia son notoriamente difíciles de definir. Sin embargo, es necesario tener cierta comprensión de los términos antes de continuar.

¿Qué se entiende por "experiencia"?

La experiencia puede considerarse de dos maneras: general y específica. La experiencia general incluye una amplia gama de conciencias, como la conciencia de estar vivo. Es una conciencia que los sujetos tienen de otros sujetos u objetos. La experiencia específica se centra en un aspecto o momento determinado dentro de la totalidad de la conciencia de uno. La experiencia general se parece más a la conciencia de *estar* casado, mientras que la experiencia especial se parece más *a* casarse.

La experiencia religiosa también puede ser general y específica, pero como aquí nos interesa más lo que está fácilmente disponible para el filósofo, nos centraremos en la experiencia religiosa en general más que en visiones, sueños o revelaciones específicas.

Hay otra distinción importante para nuestro análisis. La experiencia puede ser primaria o secundaria. La experiencia primaria es una conciencia original e irreflexiva de algo. La experiencia secundaria es la conciencia de ser

consciente de algo. Es una reflexión sobre la propia experiencia primaria. La experiencia secundaria incluye lo que a menudo llamamos "razón". El razonamiento, entonces, es una experiencia y, como tal, desempeñará un papel esencial en nuestro análisis de la experiencia religiosa.

¿Qué se entiende por "religioso"?

La religión implica una conciencia de lo Trascendente, o lo que en el mundo occidental se llama comúnmente *Dios. La palabra trascendente* tiene dos sentidos . Uno se refiere al proceso de autotrascendencia, o los intentos del hombre de ir más allá de los límites de su condición finita. El otro se refiere al objeto de este proceso, al que llamaremos Trascendente (o Dios).

Considerado como objeto de la experiencia religiosa, lo Trascendente implica dos cosas. En primer lugar, se cree que va *más allá* o que es *más* que el mundo de la propia experiencia (el mundo empírico). Es más que el mundo empírico de la misma manera que el significado de una frase es más que las letras de la frase, o como el todo es más que las meras partes. En segundo lugar, lo Trascendente es en cierto sentido último o final. Es el Más más allá de lo cual no hay nada más. Es aquello a lo que uno se compromete en último término. El "mi país, bien o mal" del patriota o el "deber por el deber" del moralista funcionan como ejemplos de este tipo de devoción última. Esto nos lleva a una tercera característica de lo trascendente como objeto de la experiencia religiosa: tiene *un valor último.* Uno le da devoción final porque tiene un valor intrínseco. Puesto que es intrínsecamente y en último término digno, es objeto de adoración.

¿Cuáles son las dimensiones de la trascendencia?

Una de las razones por las que parece que algunas culturas o grupos de personas no creen en Dios o en lo Trascendente es que hay diferentes maneras de ver la trascendencia. Quienes buscan lo trascendente en una dirección tienden a pensar que quienes lo buscan en otra dirección están negando a Dios por completo. Cuando examinamos una tipología completa de lo Trascendente, es dudoso que alguien sea genuinamente ateo. Parecería que quienes afirman ser "anti"-Trascendentes están en contra (o no) de un cierto tipo de Trascendente (o Dios), pero reemplazan esta manera tradicional de

ver a Dios con otra forma de lo Trascendente. Un breve examen de siete tipos de trascendencia ilustrará este punto.

Trascendiendo hacia atrás

Según el profesor Mircea Eliade, en las religiones primitivas es común trascender "hacia atrás", es decir, mirar hacia el "Principio" o el "Origen" como el punto en el que Dios irrumpió. Sus mitos y rituales dramatizan o recitan el misterio del origen del hombre. Dios se revela en la repetición de la revelación original de la creación.

Trascendiendo hacia arriba

El pensador neoplatónico Plotino pensaba que Dios estaba "allá arriba", como lo Más Alto. El mundo fluye "hacia abajo" desde Dios y el hombre (mediante el ascetismo y el misticismo) vuelve a "arriba" hacia Dios. Puesto que Dios es Absolutamente Uno, el movimiento ascendente es hacia una mayor unidad. Finalmente, mediante la unión mística, uno está solo con el Único y se vuelve uno con el Uno. Este es el punto Más Alto de todos.

Trascendiendo hacia afuera

Otros prefieren describir a Dios como "allá afuera", más allá de nuestros límites. El místico alemán Meister Eckhart (c. 1260–1328) habló de Dios como " una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna parte". Dios es el Más Allá sin fronteras, una Esfera sin límites hacia la cual el hombre puede moverse en cualquier dirección.

Trascendiendo hacia abajo

Muchos pensadores contemporáneos, como Rudolph Bultmann, han insistido en que la ciencia moderna ha hecho imposible pensar en Dios como "allá arriba" o "allá afuera". Estas antiguas estructuras mitológicas deben ser "desmitificadas".

En lugar del mito de un Dios "allá arriba" o "allá afuera", el obispo John AT Robinson sugiere un Dios "abajo", en la profundidad de nuestro ser. En este sentido hay una similitud con la descripción de Paul Tillich de Dios como el "suelo de nuestro ser". Estos pensadores afirman que las personas no pueden

trascender o ir "más allá" yendo "arriba", pero tal vez puedan ir "abajo" o, mejor, "debajo", a la profundidad.

Trascendiendo hacia dentro

Un aspecto similar a la forma anterior de trascendencia es el deseo de encontrar a Dios en el "centro" de la vida. El católico francés Teilhard de Chardin habló de Dios como un "medio universal" o el "punto último en el que convergen todas las realidades". Este Foco o Fuente, dice, está en todas partes, "precisamente porque Él es el centro que llena toda la esfera". Uno encuentra lo Trascendente, entonces, no subiendo una escalera mística sino sumergiéndose en las profundidades de su ser y más allá.

Trascendiendo hacia adelante

Una de las ironías de esta cuestión es que incluso el reciente movimiento "Dios ha muerto" no fue una negación de toda Trascendencia. El Dios "allá arriba", "allá atrás", etc., está muerto, pero, según Thomas Altizer, debemos trascender "hacia adelante". Así, para Altizer, sólo las concepciones tradicionales de lo Trascendente están "muertas". Es decir, cuando el Dios "allá arriba" descendió "aquí abajo" en la encarnación de Cristo, entonces Dios ya no estaba "allá arriba". El Dios "allá arriba" en realidad murió. Sin embargo, debemos regocijarnos en esto y avanzar hacia el "Fin". En resumen, Altizer negó la trascendencia vertical y la reemplazó por la trascendencia horizontal. Cambió la trascendencia teológica por la trascendencia escatológica. Dios no es el Origen, la Altura, la Profundidad o el Centro; Él es el Fin. Uno va "más allá" no yendo hacia atrás, hacia arriba, hacia abajo o hacia adentro, sino yendo hacia adelante.

El marxismo, por más secular y ateo que se declare, es también una forma de trascendencia hacia adelante. Mira hacia el fin inevitable de la historia, la meta predestinada o la utopía comunista que está por venir. En esta categoría general se pueden incluir pensadores como Jürgen Moltmann y otros, cuya posición que enfatiza la escatología se ha llamado la *teología de la esperanza.*

Trascendiendo en un círculo

Si alguien se considera ateo, seguramente pensaría que Nietzsche lo es. Sin embargo, incluso Nietzsche postuló una forma de trascendencia. Su concepto

del superhombre o *superhombre* indica una persona que trasciende la "moralidad de rebaño" común y vive en el desbordamiento de su voluntad de poder. Pero aún más importante, Nietzsche sostuvo que, frente a la falta de sentido de la vida, uno debe desear con valentía la eterna recurrencia del mismo estado de cosas. He aquí una especie de trascendencia cíclica: la superación mediante la repetición una y otra vez, eternamente.

Tal vez existan algunos estilos de vida puramente no trascendentes. Si así fuera, ni siquiera quienes se declaran ateos los han alcanzado. El hombre parece estar, por su propia naturaleza, inclinado a la trascendencia. Hay muchas maneras de trascender —al menos siete—, pero aparentemente no hay manera de evitar la trascendencia.

¿En qué se diferencia la experiencia religiosa de otras? ¿Experiencias?

Existe una estrecha relación, y a veces una superposición, entre una experiencia religiosa y una experiencia moral, así como entre una experiencia religiosa y una experiencia estética. No obstante, será útil tratar de distinguirlas.

La experiencia religiosa en contraste con la experiencia moral

Algunos pensadores (como el empirista RB Braithwaite) han sugerido que la moralidad proporciona una intención de comportarse de una determinada manera , mientras que la religión añade ciertas creencias a esas intenciones. William James distinguió entre ambas al decir que la moralidad *acepta* el yugo del universo, pero la religión lo *acoge con agrado . Schleiermacher añadió que la moralidad es el deber* del hombre hacia el universo, pero la religión es *la dependencia* absoluta del hombre respecto de él.

Tal vez nadie haya distinguido con más claridad entre moral y religión que Sören Kierkegaard. La ética, decía, es una respuesta a la ley moral, pero la religión es una respuesta al Legislador moral. La ley indica la responsabilidad del hombre *en* el mundo; la religión señala su responsabilidad *más allá* del mundo (es decir, hacia Dios). La primera es universal; la segunda, individual. La moral se centra en el deber de toda la vida; la religión, en la eternidad.

Aunque no todos están de acuerdo con las distinciones de Kierkegaard, hay algunas características generales que diferencian la religión de la moral. Un compromiso religioso es: (1) más amplio en su alcance (un compromiso del hombre entero con el Todo); (2) diferente en su tipo (lo que uno *quiere* hacer en lugar de lo que uno *debe* hacer); (3) tiene un objeto superior (la moral abarca el deber del hombre hacia el hombre, pero la religión, su devoción a Dios); y (4) tiene poder motivador (la moral señala nuestras deficiencias, pero la religión proporciona una manera de superarlas).

La experiencia religiosa como diferente de la experiencia estética

También existe una estrecha relación entre la religión y el arte. Algunos sostienen que la recreación y la religión suelen tener el mismo origen en el ritual (se utiliza el parentesco entre una festividad y un día sagrado para apoyar esto). Y, a menudo, una experiencia estética (una música hermosa o un paisaje en la cima de una montaña) puede utilizarse para evocar una experiencia religiosa.

Sin embargo, existen algunas diferencias entre una experiencia religiosa y una experiencia estética. En primer lugar, como señaló Schleiermacher, la ciencia es especulativa, el arte es práctico y la religión es intuitiva. El arte refleja la existencia del hombre en las cosas, pero la religión señala la existencia de todas las cosas en Dios.

Una vez más, Sören Kierkegaard hizo las distinciones más radicales entre lo estético y lo religioso. El primero se ocupa sólo del *sentimiento,* el segundo *de la existencia.* Lo estético se ocupa de las rutinas de la vida, pero lo religioso de la revelación de Dios sobre la vida eterna. En resumen, la vida estética es lo que uno *tiene* con otros hombres, pero la religiosa es lo que uno *es* ante Dios. Tal vez la forma más sencilla de explicar la diferencia entre lo estético y lo religioso es que el primero se ocupa de nuestro sentido de lo sublime y el segundo de nuestro sentido de lo sagrado o santo. Uno se ocupa de la belleza y el otro del valor último. Lo estético brinda placer, pero lo religioso ocasiona adoración. El primero implica una sensación de asombro, pero el segundo una sensación de adoración. Estos sentimientos a veces se superponen y son concurrentes, pero no por ello dejan de ser distinguibles.

Algunos ataques a la realidad de la experiencia religiosa

Pocos filósofos, sean religiosos o no, discuten que la mayoría de los hombres tienen una experiencia religiosa como la que se definió anteriormente. A menudo, los ateos admiten un sentimiento de dependencia absoluta o un sentido de devoción hacia el Todo, pero sostienen que puede que no haya ninguna base en la realidad para estos sentimientos. En otras palabras, las personas a menudo tienen un compromiso real con lo Supremo, pero esto no significa necesariamente que lo "Supremo" sea real. El objeto de la devoción religiosa puede ser puramente imaginario o ilusorio.

Ataques a la realidad de lo trascendente

Algunos filósofos han planteado serias preguntas sobre la realidad de lo Trascendente. Examinaremos algunas de las más importantes.

¿Es una mera proyección de la imaginación humana? El ateo alemán Ludwig Feuerbach sostuvo que Dios no es más que una proyección de la imaginación humana. Escribió: "La naturaleza de Dios *no es otra cosa* que la propia naturaleza del sujeto tomada objetivamente". Por lo tanto, lo que el hombre piensa de Dios es simplemente una proyección subconsciente de su propia naturaleza. El cielo es un espejo cósmico en el que uno se ve a sí mismo.

Sin duda, hay mucho de verdad en esto en gran parte de la experiencia religiosa. Sin embargo, no es una explicación completa de *toda* la experiencia de Dios por varias razones. Es decir, algunos pueden estar adorando una mera proyección de su propia imaginación, pero no es necesariamente cierto que todos lo hagan. En primer lugar, un análisis de este tipo sólo encaja bien con algunas experiencias religiosas, no con todas. En segundo lugar, puede ser cierto justamente lo contrario, que el hombre está hecho a imagen de Dios (como dice Génesis 1:26), en lugar de que Dios esté hecho a imagen del hombre. En tercer lugar, Feuerbach ha hecho una grave y contraproducente exageración. ¿Cómo puede uno saber que Dios *no es más que* una proyección de su propia imaginación a menos que sepa *más que* su propia imaginación? La única manera de poner límites absolutos al pensamiento es ser capaz de trascender esos límites.

¿Creer en Dios es simplemente cumplir deseos? Sigmund Freud, en *El porvenir de una ilusión,* insistió en que la religión se basa en el mero cumplimiento de deseos, que a su vez es la base de la ilusión. En vista de las aplastantes

realidades de la vida, los hombres desean una especie de "manta de Linus" celestial o un "Consolador cósmico". Sería bueno que hubiera un Dios, perdón y el cielo (y una olla de oro al final del arco iris), pero el hecho mismo de que deseemos *que* así sea lo hace altamente sospechoso.

Sin duda, Freud dice la verdad acerca de algunas experiencias religiosas. Probablemente muchas personas construyen un Dios a su gusto. Sin embargo, esto no significa que todas las personas lo hagan. Hay varias objeciones a esta explicación freudiana de Dios. En primer lugar, hay una diferencia entre deseo y necesidad. Tal vez el deseo del hombre por Dios sea más que un deseo; tal vez sea una necesidad genuina. Tal vez el hombre no pueda vivir "solo de pan", como dijo Jesús. Si los hombres realmente necesitan a Dios, entonces es posible que realmente exista un Dios para satisfacer esa necesidad. Además, tal vez *la incredulidad* en Dios sea una ilusión. Sería bueno que no hubiera un Dios al que debamos rendir cuentas algún día, pero el hecho mismo de que muchas personas que viven en libertad lo *deseen* de esa manera hace que su creencia (de que no hay Dios) sea sospechosa. Finalmente, las creencias ilusorias (basadas en deseos) no prueban que el objeto de la creencia no exista; en el mejor de los casos, simplemente indican que la base de esas creencias no está bien fundada, o que deberíamos ser más críticos al evaluar tales afirmaciones. (Como se argumenta en el capítulo 19, hay buenas razones, no sólo sueños, para creer que Dios existe.)

¿Dios es sólo el subconsciente? William James sugirió que sólo un lado de la experiencia religiosa está sujeto al análisis científico: el lado psicológicamente descriptible. De hecho, es idéntico a "la continuación subconsciente de nuestra vida consciente". A esto lo llamó el lado "acá" de Dios. El lado "allá" o "más allá" es simplemente una cuestión de "creencia excesiva". Otros han negado que exista algún lado "más allá". Tal vez Dios no sea nada más que el subconsciente, ya sea el subconsciente individual o el subconsciente colectivo de la raza humana, como sugirió Carl Jung.

En su forma más extrema, la concepción del subconsciente está sujeta a algunas de las mismas críticas que la concepción de Feuerbach. En primer lugar, es otra forma de "nada más que lo subconsciente". Sin embargo, como hemos señalado, las afirmaciones del tipo "nada más que lo subconsciente" implican "más que" conocimiento. En segundo lugar, es posible que Dios sea más que el subconsciente. En lugar de que el incrédulo tenga "más que"

conocimiento que elimina a Dios, tal vez sea cierto que Dios es más que la conciencia del incrédulo. Por último, los creyentes confiesan que Dios es esencial para su conciencia, no para su subconsciencia. Es decir, la mayoría de los hombres, incluso algunos incrédulos, confiesan una dependencia consciente del Todo (al que los creyentes llaman "Dios").

La necesidad de examinar la experiencia religiosa

Es importante señalar que las opiniones que cuestionan la realidad de la experiencia religiosa remiten al dictamen socrático: la vida (o experiencia) no examinada no vale la pena vivirla. No se debe aceptar acríticamente al "Dios" de la experiencia religiosa.

En primer lugar, la ilusión y hasta el engaño son posibles, aunque no sean probables. Muchas personas han sido engañadas seriamente acerca de muchas cosas. Uno no debe engañarse a sí mismo acerca de algo de suma importancia, a saber, la existencia de Dios.

En segundo lugar, el objeto de la experiencia religiosa es concebido de manera muy diferente por distintas personas. Algunos piensan en Dios de manera panteísta y otros de manera teísta. Algunos afirman experimentar muchos dioses y otros sólo un Dios. Algunos insisten en que Dios es finito y otros en que es infinito. Parece claro, entonces, que es necesario algo más que la experiencia pura (primaria). Uno debe reflexionar críticamente sobre estas experiencias (mediante la razón) para establecer su consistencia.

En tercer lugar, la experiencia *como tal* no establece nada excepto que uno ha tenido esa experiencia. Las experiencias de Dios no se interpretan por sí mismas. Incluso en la Biblia había tres interpretaciones diferentes de un evento (Juan 12). Algunos llamaron al sonido "la voz de Dios". Otros afirmaron que eran "ángeles". Y otros insistieron en que era solo "trueno". Presumiblemente, el mismo evento objetivo (sonido) estaba disponible para todos. Pero "oír" es más que meras ondas sonoras objetivas; implica también una respuesta subjetiva. Este elemento subjetivo "colorea" lo que entendemos que significa la experiencia. Aquí es donde entra la filosofía. Debemos usar las categorías objetivas de la razón para interpretar nuestras experiencias. La razón debe realizar al menos dos funciones en la experiencia: la razón debe asegurarse de que la experiencia sea *consistente* consigo misma y con otros

hechos conocidos, y la razón debe asegurarse de que la experiencia sea *auténtica.* Es decir, la razón debe aclarar y justificar la creencia generada por la experiencia. La experiencia *como tal,* sin la razón, no es ni autointerpretativa ni una guía segura para la vida.

¿Cómo puede uno saber que la experiencia religiosa es real?

Existen varias maneras de mostrar la realidad de la experiencia religiosa. Examinaremos dos de ellas.

Argumento del encuentro religioso

El argumento del encuentro religioso es mucho más sólido de lo que se suele pensar. En esencia, sostiene:

(1) Muchas personas inteligentes y autocríticas dan testimonio de un encuentro con Dios.

(2) Si tan solo uno de ellos es correcto, entonces Dios existe.

(3) Es muy poco probable que todos ellos estén totalmente engañados.

(4) Por lo tanto, Dios existe.

La premisa crucial es la tercera. Si bien es lógicamente *posible* que todos en la historia de la humanidad, incluidos Abraham, Moisés, Isaías e incluso el propio Jesús, hayan sido totalmente engañados acerca del objeto de su encuentro religioso, no parece probable. Pero si incluso uno de ellos, en una ocasión en que creyó encontrarse con Dios, no fue engañado, entonces Dios existe. Es increíble que algunas de las mentes científicas y filosóficas más brillantes que han vivido, incluidos Agustín, Tomás de Aquino, Pascal y Kierkegaard, hayan sido totalmente engañadas acerca de su encuentro con Dios.

Argumento de la necesidad religiosa

Una forma del argumento de la necesidad es obviamente débil. Puede resumirse de la siguiente manera:

(1) Los hombres tienen una necesidad básica de Dios.

(2) Se satisfacen todas las necesidades básicas de los hombres.

(3) Por lo tanto, hay un Dios.

La segunda premisa es obviamente falsa. Los seres humanos tienen una necesidad básica de alimento y agua, pero aun así mueren de hambre y sed. El hecho de que alguien esté perdido en un desierto y necesite un oasis no es garantía de que lo encuentre.

Sin embargo, el argumento de la necesidad religiosa es mucho más sólido que la forma de "hombre de paja" que se ha expuesto anteriormente y no se puede descartar tan fácilmente. La forma más sólida se puede formular de esta manera:

(1) Los hombres tienen una necesidad fundamental de Dios.

(2) Lo que los hombres necesitan fundamentalmente es satisfacible.

(3) Por lo tanto, hay un Dios que puede satisfacer la necesidad espiritual fundamental del hombre.

La palabra clave en esta afirmación del argumento es *satisfacible.* No todo el que necesita agua o comida tendrá satisfecha esta necesidad, pero esto no significa que no existan comida y agua. Del mismo modo, no todo el mundo encontrará a Dios, pero de esto no se sigue que no haya Dios. Tal vez quienes no encuentran a Dios están yendo en la dirección equivocada, de la misma manera que quienes se alejan de un oasis en el desierto no lo encontrarán.

Una objeción importante a este argumento, que se centra en la primera premisa, puede enunciarse de esta manera:

(1) Muchos (incluso todos) los hombres pueden desear a Dios.

(2) Pero no todo lo que los hombres desean es realizable, y mucho menos cumplido.

(3) Por lo tanto, el deseo de Dios puede ser insatisfecho (puede que no exista Dios).

El problema de esta objeción es que confunde *deseo* y *necesidad.* Es evidente que no todos los deseos humanos se cumplen o ni siquiera son factibles. Uno puede desear una olla de oro al final del arco iris, pero este deseo no es en modo alguno una garantía de que exista alguna realidad para el objeto deseado. Sin embargo, puede ser un asunto completamente diferente con las necesidades humanas reales. Las personas pueden *desear* fortunas, pero *necesitan* comida y agua. No es ilógico que no haya grandes fortunas para todos, pero sería increíble que no hubiera comida en ninguna parte para nadie. Del mismo modo, si los hombres realmente necesitan a Dios, entonces sería increíble que no hubiera Dios en ninguna parte para satisfacer esa necesidad.

Irónicamente, tanto los creyentes como los no creyentes han confesado su necesidad de Dios. La famosa declaración de San Agustín resume la necesidad de Dios que tienen los creyentes: "El corazón está inquieto hasta que encuentra su descanso en Ti, ¡oh Dios!". En cuanto a los no creyentes, Nietzsche confesó una vez su vida atea: "Mi vida ahora consiste en el deseo de que pudiera ser de otra manera de lo que comprendo, y que alguien pudiera hacer que *mis 'verdades'* me parecieran increíbles. 1 El existencialista francés Jean-Paul Sartre dijo en su autobiografía: "Necesitaba a Dios… Busqué la religión, la anhelaba, era el remedio". 2 Walter Kaufman admite que "la religión tiene sus raíces en la aspiración del hombre a trascenderse a sí mismo… Ya sea que adore ídolos o se esfuerce por perfeccionarse, el hombre es el mono intoxicado por Dios". 3

Conclusión

La esencia de una experiencia religiosa reside en el deseo del hombre, o incluso en su necesidad, de trascender. Hay muchas "direcciones" para trascender, pero todos los hombres (incluso los ateos confesos) parecen experimentar esta misma inclinación hacia la Trascendencia. Por supuesto, el mero hecho de que los hombres *quieran* a Dios (lo Trascendente) no es una prueba de que Él esté ahí. Pero el hombre es incurablemente religioso; necesita *a* Dios. Sin embargo, si este es el caso, la necesidad del hombre es un indicador mucho mejor de si Dios existe que el deseo del hombre de que Dios exista. De hecho, es plausible argumentar que si los hombres realmente necesitan un Último, entonces el Último es real. Está de acuerdo con la expectativa humana que las necesidades sean satisfechas.

Además, si la necesidad que el hombre tiene de Dios es tan grande, entonces uno es cruelmente injusto consigo mismo si abandona la búsqueda de Dios en la desesperación. El simple hecho de que un vagabundo en el desierto no haya encontrado todavía un oasis no significa que no haya ninguno. Por otra parte, no se pueden aceptar sin más todas las supuestas experiencias de Dios como auténticas. Uno debe ejercer un juicio crítico sobre tales asuntos. En este sentido, la experiencia religiosa no puede aislarse del razonamiento filosófico.

Lecturas sugeridas

Buber, Martin. *Yo y tú*

Feuerbach, Ludwig. *La esencia del cristianismo*

Freud, Sigmund. *El porvenir de una ilusión*

Otto, Rudolf. *La idea de lo sagrado*

Enéadas de Plotino

Schleiermacher, F. *Sobre la religión: Discursos a sus despreciadores culturales*

Trueblood, D. Eiton. *Filosofía de la religión*

CAPÍTULO 23. ¿QUÉ ES LO CORRECTO?

La ética es el estudio de lo que es correcto y lo que es incorrecto. La epistemología se ocupa de lo *verdadero,* la ontología de lo *real,* pero la ética de lo *bueno.* En este primer capítulo, nuestra principal preocupación será definir qué se entiende por lo correcto o lo bueno.

Diferentes teorías sobre el significado del derecho

Un breve estudio del modo en que diversos filósofos han concebido lo correcto sentará las bases para el debate sobre el significado de lo correcto y lo incorrecto.

La fuerza es la razón

Se supone que el antiguo filósofo griego Trasímaco sostuvo que "la justicia es el interés de la parte más fuerte", expresado más simplemente como "la fuerza es el derecho". Es decir, el derecho se define en términos de poder. Presumiblemente esto significaría poder político (cf. Maquiavelo), aunque podría significar poder físico, psicológico o de cualquier otro tipo.

Afortunadamente, no se trata de una visión ética muy extendida, aunque parezca que se trata de una práctica humana con demasiada frecuencia. En primer lugar, la mayoría de los hombres ven una diferencia entre *poder* y *bondad.* Es posible ser bueno sin poder y poderoso sin bondad. Un tirano malvado es una prueba práctica suficiente de la "teoría" del derecho de Trasímaco. En segundo lugar, algunos han insistido en que es casi lo contrario, argumentando que el poder corrompe y el poder absoluto corrompe absolutamente. Hay muchas pruebas en la experiencia humana que rechazan la idea de que el derecho es poder.

La moral son costumbres

Algunos sostienen que el derecho está determinado por el grupo al que uno pertenece. La ética se identifica con lo étnico; los mandatos morales se

consideran exigencias de la comunidad. Esto, por supuesto, implica una relatividad cultural de la moralidad. Cualquier superposición de principios éticos entre culturas y sociedades que parezca dar la apariencia de universalidad es accidental. Lo máximo que se puede decir de las normas éticas aparentemente universales es que todos los grupos "casualmente" elaboran códigos similares (probablemente debido a aspiraciones o situaciones comunes).

Esta visión tiene varios problemas. En primer lugar, se basa en lo que Hume llamó la falacia del "ser-deber ser". El hecho de que algo *sea una* práctica común no significa que *deba* serlo. A veces la gente es cruel: odia y mata.

Esto no significa en modo alguno que *deba* ser así. En segundo lugar, si cada comunidad tiene razón, no hay forma de resolver los conflictos *entre* comunidades y naciones. Lo que cada una crea que es correcto, incluso si eso implica la aniquilación de la otra, es correcto.

El hombre es la medida

El filósofo griego Protágoras dijo: "El hombre es la medida de todas las cosas". Si esto se toma en un sentido individual, entonces lo correcto se mide por la voluntad de un individuo. Lo correcto es lo que es correcto para mí. Lo que es correcto para uno puede ser incorrecto para otro y viceversa.

La crítica más común a esto es que conduciría al caos. Si cada uno literalmente "hiciera lo que quisiera", entonces no habría comunidad, es decir, no habría unidad en la sociedad. Además, ¿qué aspecto particular del hombre debería tomarse como "medida"? No se puede responder "los aspectos 'buenos'", pues en ese caso se presupone que el "bien" separado del hombre es realmente la medida del hombre, y no el hombre la medida del bien.

La carrera es correcta

Una manera de evitar el individualismo y el solipsismo ético de las dos primeras concepciones es insistir en que ni los individuos ni las comunidades individuales son los árbitros últimos de lo que es correcto, sino que, más bien, la raza humana en su conjunto es el tribunal de apelaciones final. De esta manera, la parte no determina el todo; la raza humana en su conjunto

determina lo que es correcto para los miembros individuales. En resumen, la humanidad, y no el hombre, es la medida de todas las cosas.

La primera objeción a esta visión es que, así como los grupos suelen equivocarse, también la raza entera podría equivocarse. Algunas comunidades han cometido suicidios en masa. ¿Qué sucedería si la raza decidiera que el suicidio era correcto y todos los disidentes se vieran obligados a hacer lo mismo? En segundo lugar, la raza se encuentra en un estado de cambio. Si la raza fuera la norma suprema, ¿cómo se podrían hacer juicios como "la humanidad no es perfecta" o "el mundo necesita mejorar"? Estas afirmaciones carecen de sentido a menos que exista algún criterio externo a la raza con el que se pueda medir su grado de bondad.

El derecho es la moderación

Según la antigua concepción griega, ejemplificada especialmente por Aristóteles, el sentido de lo correcto se encuentra en el camino de la moderación. El "justo medio", o camino moderado entre extremos, se consideraba el camino correcto de acción. Por ejemplo, la templanza es el punto medio entre la indulgencia y la insensibilidad. El orgullo es el punto medio entre la vanidad y la humildad. Y el coraje es el punto medio entre el miedo y la agresión.

Por supuesto, hay mucha sabiduría en seguir el camino de la moderación. Sin embargo, la cuestión es si el término medio debe considerarse una *definición* de lo que es correcto. En primer lugar, lo correcto a veces parece exigir una acción extrema, como en situaciones de emergencia, legítima defensa, guerra, etc. Incluso algunas virtudes, como el amor, parecen expresarse mejor no con moderación sino con liberalidad. En segundo lugar, el "camino intermedio" no siempre es el lugar más sabio (o más seguro). Todo depende de lo extrema que sea la situación. A veces un extremo exige otro. Por ejemplo, una enfermedad extrema (cáncer) a menudo exige una operación extrema (extirpar el tejido enfermo). Por último, la moderación parece ser, en el mejor de los casos, sólo una guía *general* para la práctica, no una definición universal de lo correcto.

No hay derecho

Algunos filósofos simplemente niegan que algo sea correcto o incorrecto. Se los llama "antinomianos" (contra la ley). Pocos afirman ser antinomianos completos, pero muchas opiniones pueden reducirse a esto. AJ Ayer insistió en que todas las oraciones con "debería" en realidad se traducen en oraciones con "siento". Por lo tanto, " *No deberías* ser cruel" significa " *No me gusta* la crueldad". La ética no es prescriptiva; es simplemente emotiva. No hay mandatos; solo hay exclamaciones de los sentimientos personales.

La primera objeción a esta perspectiva es su solipsismo radical. El derecho se reduce a lo que "me gusta", lo que reduce la verdad al mero gusto. El contenido ético de "Hitler no debería matar judíos" no se considera diferente en esencia de "no me gusta el chocolate". En segundo lugar, la perspectiva no *escucha* el significado de las afirmaciones del tipo "debería"; más bien, *legisla* lo que deben significar. En otras palabras, ¿sobre qué base se reduce el "debería" a "siento"? Hay cosas que debo *hacer* (como ser amoroso y justo) tenga ganas o no de hacerlo.

Lo correcto es lo que trae placer

los epicúreos (siglo IV A. C.) se les atribuye la filosofía original del hedonismo. En pocas palabras, el hedonismo sostiene que lo que produce placer es correcto y lo que produce dolor es incorrecto. En realidad, la fórmula para determinar lo correcto es un poco más complicada. Es la siguiente: lo correcto es lo que produce el máximo placer y el mínimo dolor.

Esta teoría presenta dificultades obvias. En primer lugar, no todos los placeres son buenos ni todo el dolor es malo. El placer sádico que se obtiene al torturar a la gente es malo. El dolor del estudio o del trabajo duro puede ser bueno. En segundo lugar, cabe preguntarse: ¿placer para quién y durante cuánto tiempo? ¿Placer para el individuo y para el momento? ¿Y para todos los hombres y para siempre?

El derecho es el mayor bien para la raza

Los utilitaristas responden al último problema de la visión hedonista afirmando que lo correcto es lo que aporta "el mayor bien al mayor número de personas (a largo plazo)". Jeremy Bentham (1748-1832) sugirió que el bien

debería entenderse en un sentido *cuantitativo* . Es decir, dependía de cuánto placer se obtenía durante cuánto tiempo para cuántas personas. John Stuart Mill aceptó el utilitarismo, pero insistió en que el bien también debía entenderse en un sentido *cualitativo* . Algunos bienes son superiores a los bienes físicos (y de otro tipo). Un hombre infeliz es mejor que un cerdo feliz, dijo Mill.

Es evidente que la visión de Mill es una mejora con respecto tanto al hedonismo como al utilitarismo cuantitativo de Bentham. Sin embargo, existen otras dificultades. En primer lugar, ¿cómo puede un ser humano —que sólo rara vez puede predecir las consecuencias a corto plazo— determinar qué resultados obtendrá de sus acciones a largo plazo? Muchas acciones malas (mentiras y engaños, por ejemplo) parecen "funcionar" para las personas durante largos períodos de tiempo. ¿Eso las convierte en correctas? En segundo lugar, ¿cuánto dura el largo plazo? Si se refiere al futuro remoto o al fin del mundo, entonces está demasiado fuera de nuestro alcance para ser de alguna ayuda para tomar decisiones hoy. Pero si se refiere al futuro cercano, entonces eso justificaría cosas obviamente malas que funcionan bien durante un corto período de tiempo (gobiernos corruptos, crueldad y engaño). Finalmente, incluso cuando los resultados son obvios, ¿cómo se sabe que son "buenos" resultados a menos que se tenga algún estándar de bondad más allá de los resultados? Pero si hay una norma de lo correcto o lo incorrecto *más allá de* los resultados, entonces los resultados como tales no determinan lo correcto.

El bien es lo que se desea por sí mismo

La dificultad que ha surgido de la crítica anterior es la siguiente: no importa cómo se defina lo correcto o lo bueno en términos de otra cosa, siempre se puede preguntar: «Pero, ¿ *eso es* correcto?». Si lo bueno se define como placer, se puede preguntar: «Pero, ¿el placer es bueno o malo?». Si lo correcto se define en términos de resultados, entonces se puede preguntar: «¿Los resultados son buenos o malos?». Tal vez la solución a esto sea seguir a Aristóteles y definir lo correcto o lo bueno en términos de sí mismo. Tal vez el bien sea aquello que es deseable por sí mismo, es decir, aquello que tiene un valor intrínseco en sí mismo. En otras palabras, el bien nunca debería desearse como un medio, sino solo como un fin.

Los críticos de esta concepción han señalado varios problemas. En primer lugar, los hombres parecen desear algunos fines malos por su propio bien. ¿Cómo puede el deseo de aniquilar una raza ser llamado un buen deseo? Aristóteles respondería que toda acción mala se realiza por un buen fin. Incluso la víctima del suicidio actúa por el supuesto "bien" que le traerá la eliminación de todos sus problemas. Sin embargo, esta respuesta conduce a otra crítica, a saber, algunos "bienes" son sólo bienes aparentes y no reales. Si definimos el bien simplemente en términos del fin, entonces lo que llamamos "bien" a menudo no es realmente bueno en absoluto, sino malo.

Por último, existe un problema a la hora de dar *contenido* al significado del bien. Si el bien fuera simplemente el objeto de lo que se *desea,* entonces, lógicamente, uno debería ser capaz de examinar el objeto o los objetos de sus deseos y descubrir el contenido del significado del bien. Pero esto no es posible, ya que, como ya se ha señalado, lo que deseamos no siempre es genuinamente bueno; a veces es sólo aparentemente bueno, pero en realidad es malo. Así pues, nos enfrentamos al dilema de que el bien no puede definirse en términos de nada más, y sin embargo parece no tener contenido cuando se lo entiende en términos de sí mismo. ¿Hay alguna salida?

El bien es indefinible

GE Moore (1873-1958) insistió en que el bien es un concepto inanalizable e indefinible. Todo intento de definir el bien en términos de otra cosa comete lo que él llamó la "falacia naturalista". Esta falacia resulta de suponer que, como, por ejemplo, el placer puede atribuirse al bien, entonces es de la naturaleza del Bien, es decir, idéntico a él. Todo lo que podemos decir es que "el Bien es bueno", nada más. El Bien se conoce, entonces, solo intuitivamente.

Lo que dice Moore tiene fundamento, pero también tiene peligros. El primer problema es que, al parecer, no todas las personas "intuyen" el mismo contenido de lo bueno o lo correcto. Además, muchos sostienen que las intuiciones son vagas, que carecen de claridad, que es una de las cosas que busca un filósofo. Además, está el problema de cómo evitar la acusación de tautología cuando lo único que se puede decir es "lo bueno es lo bueno".

Sin embargo, la postura de Moore tiene algo de verdad, especialmente porque reconoció que el carácter último del "bien" lo hace resistente a la

definición en términos de algo más. En efecto, en última instancia, toda disciplina y punto de vista debe reconocer *algo* como su fundamento o fuente, en términos de **lo** cual se entiende todo lo demás. Para el cristiano, que piensa en Dios en términos del Bien último, esto resulta muy atractivo.

El bien es lo que Dios quiere

Una solución al problema de definir lo bueno o lo correcto es proclamar que algo es correcto si Dios lo quiere bien, e incorrecto si lo quiere mal. Esto resolvería el problema de determinar el contenido del significado del bien, así como la dificultad que implica definir el bien en términos de algo que no es último. Los cristianos afirman que la voluntad soberana de Dios es última y la Biblia nos explica el contenido de esa voluntad.

Aunque esto resuelve los problemas antes mencionados, crea algunos nuevos. En primer lugar, ¿es algo correcto porque Dios lo quiere, o lo quiere porque es correcto? Si uno toma la primera alternativa (voluntarista), entonces parece que Dios es arbitrario. ¿Podría Dios realmente querer que el odio, en lugar del amor, sea lo correcto? ¿Podría Él cambiar Su voluntad y hacer que la crueldad sea correcta y la bondad incorrecta? Pero si uno toma la segunda alternativa, entonces Dios está actuando de acuerdo con un estándar más allá de Él mismo (bondad). Esto contradiría la definición cristiana de Dios como lo Último. Muchos éticos cristianos (esencialistas) han insistido en que Dios solo puede querer de acuerdo con Su naturaleza inmutablemente buena, que no está más allá de Él mismo. Algo es bueno porque en última instancia está de acuerdo con la naturaleza inmutablemente buena de Dios.

Además, si el bien se define como lo que Dios quiere, entonces debemos preguntarnos primero: ¿Cuál dios? ¿Cuál revelación? Hay muchos contendientes por el título de "Dios". Sin embargo, ya hemos dado nuestras razones para creer que hay un solo Dios, el Dios teísta (véanse los capítulos 18 y 19). ¿Significa esto que no hay normas éticas para quienes no creen en Dios o en el Dios cristiano? Si la ética ha de ser normativa para todos los hombres, entonces, ¿no negaría normas éticas a quienes no tienen ninguna revelación de Dios el limitar el significado de lo correcto y lo incorrecto a una revelación religiosa particular de lo correcto y lo incorrecto?

Una visión cristiana del bien y del mal

El análisis anterior pone de relieve las dificultades que presentan los distintos enfoques sobre lo que es correcto. En vista de estos problemas, surgen varias conclusiones, todas ellas justificadas por la concepción cristiana del bien y del mal.

La síntesis de las otras visiones

Aunque se consideró que las diversas visiones no cristianas de la ética no podían proporcionar un sistema ético adecuado como tal, hay un elemento de verdad en cada visión.

En primer lugar, se descubrió que lo "correcto" no puede definirse en términos de otra cosa. El bien es una categoría básica en sí misma. El sentimiento, el placer, el código comunitario, el consenso de la raza o los resultados han resultado ser, en ocasiones, poco fiables. El bien es lo que tiene un valor intrínseco y debe desearse por sí mismo.

En segundo lugar, hemos descubierto que, cuando el bien se define de esta manera, tiene carácter definitivo, pero carece de contenido. No se puede obtener el contenido simplemente estudiando el objeto de los deseos, ya que no todo lo que se desea es genuinamente bueno. Algunas cosas que se desean por el bien que se ve en ellas son sólo aparentemente buenas, pero en realidad son malas.

En tercer lugar, no es adecuado afirmar que el contenido último del bien puede definirse afirmando que todo lo que Dios quiere es bueno. Esto supone una arbitrariedad en un Ser considerado en última instancia y esencialmente bueno. Algo no es bueno simplemente porque Dios lo quiera, sino que Dios lo quiere porque es bueno. Y es bueno porque está de acuerdo con Su naturaleza inmutablemente buena.

En cuarto lugar, hay, sin embargo, algo de verdad en relacionar el bien con los resultados a largo plazo. Si hay un Dios absolutamente bueno, entonces seguramente Él está interesado en producir el mayor bien para el mayor número de personas a largo plazo. Sin embargo, los resultados (a largo plazo) no determinan lo que es correcto; más bien, lo que es correcto según Dios determinará cuáles serán los resultados. Además, dado que sólo un Dios

omnisciente puede saber qué traerá el mayor bien al mayor número de personas a largo plazo, entonces sólo Dios está en posición de determinar la manera correcta de producir esos mejores resultados.

En quinto lugar, el mismo tipo de argumento se aplica al placer. Sin duda, un Dios bueno está interesado en maximizar el placer y minimizar el dolor. Pero sólo Dios sabe realmente qué traerá "plenitud de gozo… [y] deleites para siempre" (Salmo 16:11). Lo que creemos que es bueno a menudo no es más que los "placeres pasajeros del pecado" (Hebreos 12:25).

En sexto lugar, la teoría emotiva de la ética tiene mucho de cierto. Gran parte de lo que se presenta como "deberes" éticos universales no son más que sentimientos personales. No todo lo que se afirma que es prescriptivo es en realidad algo más que emotivo. A menudo reforzamos nuestras preferencias personales al ponerlas en forma de imperativo divino.

Por último, no todos los aspectos de los códigos éticos tienen una aplicabilidad universal. Algunas normas son locales y comunitarias, como las leyes sobre la velocidad. Las costumbres de las culturas varían de un lugar a otro y de un grupo a otro; lo que está mal en un lugar está bien en otro. Sin embargo, el etnocentrismo es un hecho de la vida. Tendemos a juzgar a otros grupos en función de nuestros propios estándares, que no son universales.

La ética cristiana reconoce estas diferencias culturales y no exige que uno abandone su propia cultura para cumplir los mandamientos de Dios. El cristianismo sólo pide que uno implemente los mandamientos de Dios dentro de esa cultura. Por ejemplo, los primeros cristianos se besaban unos a otros para saludarse. Los cristianos estadounidenses, en cambio, suelen darse la mano como saludo. Otros se abrazan. Todo esto es culturalmente relativo. No podemos concluir que no hay nada éticamente vinculante para todos los cristianos. De hecho, dentro de esta relatividad cultural hay un imperativo universalmente vinculante: saludarnos unos a otros con amor.

Elaboración de una visión cristiana del derecho

El origen del derecho. La ética cristiana se basa, en última instancia y con firmeza, en la naturaleza inmutable de un Dios de amor y justicia perfectos. El cristiano evita la falsa dicotomía que dice que o bien la ética se basa en la voluntad arbitraria de Dios, o bien Dios está sujeto a algo que está más allá de

sí mismo. El cristiano advierte que existe una tercera alternativa: la voluntad de Dios está sujeta a su propia naturaleza inmutable. "Yo, el Señor, no cambio" (Mal. 3:6). "La gloria de Israel no mentirá ni se arrepentirá" (1 Sam. 15:29). De hecho, Hebreos nos dice que "es imposible que Dios mienta" (Heb. 6:18).

El Dios cristiano no sólo es inmutable, sino que es omnibenevolente. Las Escrituras declaran: "Dios *es* amor" (1 Juan 4:16). Es decir, el amor es la esencia misma de Dios. En efecto, "de tal manera amó Dios al mundo, que ha dado a su Hijo unigénito, para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna" (Juan 3:16). En resumen, la moralidad no se basa en la voluntad arbitraria de un poder supremo, sino en la naturaleza inmutable de un Padre amoroso. El Dios cristiano tiene también otros atributos. Es justo (Deut. 32:4); por lo tanto, se nos asegura que su amor será imparcial (Rom . 2:11). En efecto, es por esta razón que "de tal manera amó Dios al *mundo* …" y que es "paciente… no queriendo que ninguno perezca, sino que todos procedan al arrepentimiento" (2 Pedro 3:9).

No podemos aquí hacer un tratamiento exhaustivo de los atributos de Dios, sino simplemente señalar que la ética cristiana se basa en la voluntad de Dios, que actúa de acuerdo con su carácter inmutable, su justicia amorosa y su amor justo. Dios no es arbitrario en su voluntad ni está sujeto, como el Demiurgo de Platón, a algo más allá de sí mismo (el Bien), algo más último. La voluntad de Dios está sujeta sólo a lo que es esencialmente Él mismo, es decir, a su carácter inmutable, amoroso y santo.

Primera esfera de la revelación divina del bien. El cristiano cree que Dios se ha revelado en dos esferas accesibles a los hombres: en su mundo (incluida la humanidad) y en su Palabra (las Escrituras). La primera se llama "revelación natural" y la segunda "revelación sobrenatural". A veces, estas revelaciones de Dios se denominan, respectivamente, "generales" (ya que están disponibles para todos los hombres) y "especiales" (ya que están disponibles sólo para aquellos que tienen acceso a una Biblia o a sus verdades).

En su providencia, Dios sabía que no todos los hombres tendrían acceso a las verdades de las Escrituras en todo momento, por lo que escribió una ley en sus corazones. Pablo escribió: "Cuando los gentiles que no tienen la ley hacen por naturaleza lo que la ley exige, ellos mismos son ley para sí mismos, aunque no tengan la ley [escrita], mostrando que lo que la ley exige está

escrito en sus corazones, dando testimonio también su conciencia…" (Rom. 2:14–15). Algunos pensadores cristianos han descrito este conocimiento de la ley como "innato" o como "una inclinación natural". 1 Incluso algunos no cristianos admiten la universalidad de los principios éticos.

Los grandes credos morales de las civilizaciones de la humanidad han dado testimonio de la revelación general de Dios en la sorprendente semejanza de sus principios éticos básicos. CS Lewis ha reunido muchos de estos credos en el excelente apéndice de su libro *La abolición del hombre* 2 Otra evidencia de la disponibilidad universal de la "revelación natural" de Dios sale a la luz cuando uno se hace las siguientes preguntas: ¿Qué persona no espera ser tratada como una persona? ¿Quién realmente creyó que era correcto tomar lo que pertenecía a alguien en cualquier momento? ¿Quién realmente creyó que el asesinato, la violación o la crueldad hacia los niños era moralmente correcto?

Sin duda, la humanidad no siempre ha vivido de acuerdo con sus ideales morales, lo cual es una indicación de nuestra depravación y de nuestra necesidad de la redención de Cristo. Los verdaderos principios morales de una persona no siempre pueden descubrirse a partir de lo que *hace;* a veces uno quebranta sus propios principios morales. Un cristiano cree en la Regla de Oro (Mateo 7:12), pero ¿qué cristiano (o no cristiano) la practica perfectamente? Lo que los hombres *creen que se debe hacer* es lo que constituye una pista más cercana a la ley natural que hay en ellos. Por lo tanto, es en los grandes credos morales de la humanidad, y quizás aún más en sus creencias más arraigadas, donde podemos descubrir la revelación general de Dios.

Por supuesto, incluso en los credos morales podemos esperar alguna divergencia. La finitud del hombre por sí sola, por no hablar de su pecaminosidad, puede explicar mucha diversidad de interpretaciones. Después de todo, los científicos han estado estudiando el mismo mundo objetivo durante siglos y a menudo han llegado a interpretaciones muy diferentes del mismo. No debería sorprender, entonces, que el mundo moral objetivo y universal (la revelación natural de Dios) sea visto de manera algo diferente por diferentes hombres en diferentes épocas. Sin embargo, hay una sorprendente unanimidad en la comprensión de la "revelación natural", como lo indican los grandes credos morales de la humanidad.

Hay una indicación aún más profunda de la universalidad de la ley moral de Dios que las creencias humanas: son las *expectativas* de los corazones humanos. Esto no lo vemos en lo que las personas *hacen* o incluso en lo que *dicen* que se debe hacer; lo vemos más bien en lo que *esperan* que los demás les hagan. Para descubrir si un hombre realmente cree o no que uno tiene derecho a tomar la propiedad de alguien (o su pareja) en cualquier momento, no le preguntemos qué desea hacer *ni* qué *dice que* uno tiene derecho a hacer. Simplemente observemos con atención cómo reacciona cuando alguien intenta apoderarse de lo que ama profundamente. En este sentido, la ley moral puede descubrirse más por *las reacciones de uno* que por sus acciones.

Seguramente es falaz argumentar, como hacen muchos humanistas, que lo que la gente *hace* es lo que *debe hacer.* Uno no puede pasar legítimamente de "hacer" a "deber" de la misma manera que no puede pasar de "ser" a "deber", como Hume y otros han señalado. La voz de Dios habla a los corazones de todos los hombres, incluso de aquellos que no tienen la ley escrita de Dios. Pablo escribió: "Todos los que han pecado sin la ley [escrita **]** , sin la ley también perecerán; y todos los que han pecado bajo la ley [escrita], por la ley serán juzgados" (Rom. 2:12).

Antes de dejar de lado la revelación de Dios en la naturaleza, conviene señalar que es esta revelación común la que hace posible el diálogo y la acción social común. Si no hubiera nada más que una revelación especial (como la Escritura), como lamentablemente han afirmado algunos teólogos (Karl Barth, por ejemplo), entonces no habría lugar posible de encuentro entre cristianos y no cristianos. Todo lo que uno podría hacer sería gritarle su punto de vista a sus oponentes desde la cima de su propia presuposición revelacional. Pero gracias a la revelación general de Dios, esto no es necesario. Incluso los humanistas no cristianos, que rechazan explícitamente la revelación de Dios en la Escritura, operan, no obstante, en la esfera de la revelación natural de Dios. Por lo tanto, tanto la luz común como la moral común están disponibles para los esfuerzos cooperativos entre cristianos y no creyentes.

Otro aspecto importante de la revelación general de Dios es que nos permite explicar cómo los no cristianos pueden sentir el deber de realizar actos morales sin aceptar la Biblia. De hecho, puesto que la ley moral está disponible para los hombres sin ninguna conexión teísta explícita, uno puede incluso creer en una ley moral absoluta, como hacen algunos humanistas, sin

creer en Dios. Siendo este el caso, ningún humanista puede justificadamente afirmar que adoptar el punto de vista cristiano implica rechazar la posibilidad de cualquier estándar ético para los no cristianos. Esto de ninguna manera es así. La ley moral está disponible para el no cristiano, ya sea que quiera o no confesar que hay un Legislador moral. De la misma manera, la creación está disponible para todos los hombres, incluso para aquellos que no admiten explícitamente que hay un Creador.

Segunda esfera de la revelación divina de lo correcto. Además de la revelación general, el cristiano tiene una revelación especial en las Escrituras. La Biblia afirma ser la verdad divinamente escrita de Dios (2 Tim. 3:16 , 17). Es una revelación especial del mismo carácter moral de Dios que se revela en la naturaleza y en los corazones de los hombres.

Esto plantea inmediatamente la pregunta de por qué Dios tiene dos revelaciones. ¿Es insuficiente la primera? Si es así, ¿por qué? Si no, ¿es redundante la segunda revelación? El cristiano responde que hay dos razones por las que Dios añade su revelación sobrenatural a la natural. Primero, la revelación sobrenatural es necesaria para vencer los efectos del pecado en las mentes de los hombres caídos; y segundo, proporciona más información acerca de Dios que la revelación natural.

Como ambos están relacionados, los trataremos juntos. “Porque el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron” (Rom. 5:12). Por el pecado, la mente de los hombres se oscurece (Efesios 4:18) y, por lo tanto, se necesita una luz especial para iluminar la mente del hombre. Sólo entonces podrá ver la verdad que le es revelada en el mundo natural que su pecado ha oscurecido. Por lo tanto, el pecado ocasiona la necesidad tanto de la revelación sobrenatural como de la redención por medio de Cristo.

Además, la revelación especial de Dios es más clara y explícita que la revelación general. De hecho, la revelación especial no sólo es superior en su naturaleza, sino también en su extensión. Se pueden conocer más verdades mediante la revelación especial que mediante la revelación general. La mayoría de los cristianos evangélicos, por ejemplo, creen que los llamados “misterios” de la fe, como la Trinidad y las dos naturalezas de Cristo, no se conocen mediante la revelación natural.

De la misma manera, la mayoría de los evangélicos sostienen que la revelación natural es suficiente solamente para revelar la norma moral al hombre; no es suficiente para la salvación del hombre (cf. Romanos 1:19 , 20 y 2:12). Sin embargo, en general se acepta que si uno busca seguir la luz que recibe de la revelación natural, Dios le dará la luz adicional (sobrenatural) que necesita para ser salvo. Como dijo Pedro, "en toda nación se agrada del que le teme y hace justicia" (Hechos 10:35). El contexto de este versículo es la historia de Cornelio, un gentil que buscaba a Dios y a quien Dios envió a Pedro con el evangelio. En este sentido, el libro de Hebreos nos informa que "es necesario que el que se acerca a Dios crea que él existe y que recompensa a los que lo buscan" (Hebreos 11:6).

Aquellos que no buscan la luz de Dios se encuentran en tinieblas, porque "los hombres aman más las tinieblas que la luz, porque sus obras son malas" (Juan 3:19). Pero si alguien en cualquier lugar elige conocer y hacer la voluntad de Dios, Dios se revelará a Sí mismo, ya sea por medio de un predicador del evangelio (Romanos 10:14), por medio de un sueño o visión (Daniel 2), por medio de un ángel (Apocalipsis 14), o por medio de las Escrituras mismas (Hebreos 4:12).

Así, Dios se ha revelado a todos los hombres por medio de la creación natural, "porque lo que de Dios se conoce les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó" (Rom . 1:19). El problema es el pecado del hombre, y por esta razón "la ira de Dios se revela desde el cielo contra toda impiedad e injusticia de los hombres que detienen con injusticia la verdad" (v. 18). El pecado del hombre ha oscurecido su mente y ha oscurecido la luz de la revelación natural de Dios que brillaría a través de las ventanas de su alma. Por esta razón, Dios ha dado una revelación especial para ayudar a vencer los efectos noéticos (intelectuales) del pecado. La revelación natural a un hombre caído es como el relámpago ocasional que ilumina el paisaje bajo la tormenta del pecado: revela momentánea pero claramente lo que hay allí. Sin embargo, estos destellos de luz no son tan grandes como el sol sostenido del mediodía de la revelación especial.

En resumen, las Escrituras brindan información e instrucción específicas para quienes eligen libremente saber más acerca de la Luz. Aquellos que prefieren permanecer atados a la oscuridad de sus propias decisiones se quedan con el mundo oscurecido de la luz natural parpadeante y de las

sombras que se vuelven cada vez más tenues a medida que se alejan de la entrada de la luz de las Escrituras.

Las Sagradas Escrituras son definitivas y específicas en la declaración de la voluntad moral de Dios para la vida de los hombres. La revelación especial es más clara, más precisa, más fácil de promulgar sin distorsión y menos sujeta a malentendidos y tergiversaciones que la revelación más intuitivamente conocida en los corazones de los hombres. La Biblia proporciona un punto de referencia objetivamente cognoscible para descubrir la voluntad del Dios inmutable, amoroso y justo. Es cierto que las Sagradas Escrituras pueden ser malentendidas, mal aplicadas e incluso tergiversadas, pero el abuso no impide su uso.

El carácter absoluto del derecho. El carácter absoluto es una característica distintiva de la ética evangélica. Esta base absoluta de la moral se fundamenta en la creencia en un Dios infinitamente perfecto que quiere que los hombres sean buenos de acuerdo con la perfección inmutable de su propia naturaleza. "Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto" (Mateo 5:48).

Una de las incongruencias del gusto contemporáneo por el relativismo es que se aferra a la certeza absoluta de la verdad del relativismo. El humanismo ha defendido a menudo el relativismo, pero rara vez ha apreciado los absolutos que alberga en su propio seno: la creencia en el carácter absoluto de sus propias presuposiciones humanísticas. Irónicamente, los absolutos que muchas formas no cristianas de humanismo almacenan en sus propios sótanos a menudo han sido tomados prestados de la tradición judeocristiana. En esencia, gran parte (si no todo) del valor del humanismo se deriva del carácter cristiano de sus premisas o presuposiciones. En este sentido moral, los humanismos occidentales son a menudo, en efecto, sectas cristianas no teístas.

Pero ¿puede el humanista tomar prestada una ética basada en el teísmo cristiano sin aceptar el teísmo cristiano? Parecería que el dilema del humanismo es éste: o bien admitir el relativismo, o bien reconocer los absolutos encarnados en la ética cristiana.

ética cristiana es un descubrimiento, no una creación de los hombres. Una diferencia notable entre la ética cristiana y la ética no cristiana es que, para el cristiano, los valores en los que se basan los principios morales no son el resultado de una mera *decisión humana.* Para el cristiano, los valores son determinados por Dios y revelados al hombre. Por supuesto, los hombres deciden si aceptan o no los valores que han descubierto. Las criaturas libres son libres de rechazar cualquier valor (excepto el valor de ejercer su libertad).

Esto no niega el hecho de que los hombres llegan al reconocimiento de los valores de una manera psicológica y sociológica normal. Los humanistas no cristianos suelen confundir el proceso *psicológico* por el que uno llega a adoptar un valor y la base *epistemológica* (y ontológica) para creer en él. Sin embargo, el simple hecho de que uno llegue a conocer verdades matemáticas a través de un proceso sociológico no significa que las matemáticas tengan sólo una base sociológica. Uno más tres es igual a cuatro, independientemente del flujo social. Lo mismo ocurre con los valores morales absolutos.

Si Dios es todo bondad y omnisciente, como creen los cristianos, entonces Él y sólo Él está en la mejor posición para declarar lo que es valioso y lo que no lo es para las criaturas finitas. Por supuesto, hay almas rebeldes que no desean aceptar ninguna autoridad en sus vidas. Esto explica por qué muchos no teístas declaran que Dios está fuera de su alcance. Sartre, por ejemplo, descartó a Dios de su vida cuando Dios lo convenció de un error cometido en su juventud. 3 Nietzsche dijo que la hybris, o el orgullo, lo dominaba cuando alguien le hablaba sobre el derecho de Dios a su vida.

La superioridad de la concepción cristiana del derecho. De lo expuesto anteriormente se desprende claramente que una serie de valores de la ética cristiana demuestran que es superior a la ética humanista.

En primer lugar, la concepción cristiana del bien tiene una *fuente superior* **:** Dios. El cristiano afirma que Dios es un Ser personal, infinitamente amoroso, cuyas perfecciones son absolutas. Incluso el humanista no cristiano más optimista puede, en el mejor de los casos, ofrecer una especie humana que, con suerte y de manera emergente, se está perfeccionando mediante el ensayo y el error. Si la afirmación cristiana es correcta, entonces la fuente última de su moralidad (el carácter de Dios) es infinitamente superior a cualquier ética meramente humanista.

Aquí hay una consecuencia que los humanistas no han afrontado plenamente. Si un valor infinito es mayor que un valor finito, entonces la única manera exitosa para un humanista de argumentar que su ética basada en el hombre es superior, es demostrar que el Dios cristiano no existe. Pero todos esos intentos de refutar a Dios han sido notoriamente infructuosos. De hecho, muchos de esos intentos fracasaron, porque son inconsistentes (véase el capítulo 18).

En segundo lugar, la ética cristiana tiene una *manifestación personal superior* : Jesucristo. La Biblia enseña que Cristo es Dios encarnado, es decir, en carne humana (Juan 1:1 ; Hebreos 1:8 ; Colosenses 1:16-17 ; etc.). El Nuevo Testamento lo proclama como el Jehová del Antiguo Testamento en numerosas ocasiones (cf. Apocalipsis 11:17 con Isaías 41:4 ; Filipenses 2:10 con Isaías 45:23). Jesús mismo afirmó ser el "Yo Soy" de Éxodo 3:14 (Juan 8:58) y ser el compañero eterno de la gloria de Dios (Juan 17:5), que Isaías 42:8 dice que Jehová nunca dará a otro. Jesús afirmó ser capaz de perdonar pecados y resucitar a los muertos, lo que provocó gritos de blasfemia de parte de los judíos monoteístas a quienes les habló (Mr. 2:7 ; Jn. 5:25ss ., cf. 8:59). Jesús aceptó adoración en numerosas ocasiones (cf. Mt. 28:17 ; Jn. 9:38). Cuando hizo estas afirmaciones, los judíos tomaron piedras para matarlo, diciendo: "Sin buena obra te apedreamos, sino por la blasfemia; porque tú, siendo hombre, te haces Dios" (Jn. 10:33).

En vista del cumplimiento único y milagroso de docenas de profecías pronunciadas cientos de años antes de su nacimiento, muchas de las cuales Jesús no podría haber manipulado (como la fecha y el lugar de su nacimiento, Daniel 9 y Miqueas 5), y en vista de su vida milagrosa y sin pecado y su resurrección sobrenatural de la tumba, que es históricamente verificable, la conclusión más razonable es aceptar la afirmación de Cristo de ser Dios. Numerosos escépticos han examinado estas afirmaciones a la luz de la evidencia histórica y legal y se han convertido al cristianismo. 4 Las afirmaciones aún están abiertas al examen hoy en día.

A la luz de la deidad de Cristo y de su encarnación, el cristiano posee una manifestación ética superior a cualquier mero humanismo. Él, que era Dios mismo, fue uno de nosotros y vivió entre nosotros, mostrándonos cómo vivir con nosotros mismos. El humanismo como tal nunca ha producido un hombre perfecto, y mucho menos al Dios-hombre. El cristianismo presenta a la

segunda persona de la Deidad que se hizo hombre y habitó entre nosotros (Jn 1:14). Jesús es Aquel "que fue tentado en todo según nuestra semejanza, pero sin pecado" (Heb 4:15). Jesús fue verdaderamente humano en todo el sentido de la palabra. Comió y durmió. Se cansó. Lloró. Experimentó hambre y enojo. Conoció la soledad y el sufrimiento.

Por todo esto, tenemos un referente personal y humano —perfecto— para nuestra moralidad. Cristo es nuestro ejemplo moral completo. En vista de Él, la moralidad no es un mero asentimiento legalista a un código escrito; es una relación dinámica con una Persona viva. La esencia de la moralidad no es el amor a leyes abstractas; es el amor a una persona, Jesucristo, y por medio de Él y por Él, el amor a todas las personas (Mt. 22:36 , 37). La ética cristiana, entonces, es eminentemente humana y personal en su manifestación.

declaración ética superior: la Biblia. Dios es amor, y Cristo es el amor de Dios manifestado en forma personal. La ley, o Palabra escrita de Dios, es amor manifestado en forma preposicional. Las leyes morales son la manera que tiene Dios de expresar el amor en palabras. De hecho, Jesús dijo que todas las leyes morales del Antiguo Testamento son en realidad expresiones de dos amores, uno por Dios y otro por el hombre (Mateo 22:36 , 37). La ley, entonces, para el cristiano es una declaración preposicional de preocupación personal que exige una respuesta personal y amorosa.

Este amor no se puede forzar; se puede ordenar, pero no se puede exigir. Es decir, las leyes morales pueden decirnos lo que es mejor para nosotros y exhortarnos a hacerlo (y, sin duda, un Dios infinitamente sabio y amoroso lo sabe mejor que nosotros), pero las leyes morales no pueden obligarnos a conformarnos. El amor siempre deja espacio para decir no. Por lo tanto, si bien las leyes morales tienen una fuerza positiva, en este sentido no pueden tener una aplicación positiva. Las leyes indican la dirección que es mejor para la verdadera felicidad del individuo, pero no dictan.

Además, la concepción cristiana del bien implica una *motivación superior* : el amor de Cristo. Los humanistas no cristianos pueden ofrecer muy poca motivación para llevar a cabo lo que el humanismo considera reglas o metas morales. De hecho, se podría decir que a menudo tienen razón al enunciar las leyes morales generales (o al menos las metas), pero no pueden generar la

motivación desde dentro de su humanismo para alentar a los hombres a obedecer esas leyes.

El cristianismo también proporciona una *justificación superior* para la ética. Un no cristiano puede creer en buenos principios éticos, pero carece de la razón para creer que proporciona el Dios cristiano. Cuando el egoísta dice: "¿Por qué debo amar a los demás?", el cristiano puede responder: "Porque Dios lo dice, y Él nos juzgará algún día". El cristiano recuerda las palabras de Pablo: "Porque Dios ha hecho lo que la ley, siendo debilitada por la carne, no pudo hacer: enviando a su propio Hijo en semejanza de carne de pecado y a causa del pecado, condenó al pecado en la carne, para que la justicia de la ley se cumpliera en nosotros, que no andamos conforme a la carne, sino conforme al Espíritu" (Rom. 8:3 , 4).

La ley moral nunca tuvo como propósito darle al hombre la *capacidad* de vivir de acuerdo con ella, de la misma manera que no se hacen varas para medir la estatura de las personas ni plomadas para enderezar los edificios. La ley fue dada para *mostrarnos* el estándar; cuando no lo alcanzamos, no usamos el estándar para corregir la situación. Un espejo le mostrará a un hombre la suciedad de su rostro, pero no la lavará.

La ley revela la culpabilidad del hombre ante un Dios Santo a la luz de sus normas morales, pero la ley no puede salvar. En este sentido, la ley trae condenación pero no salvación. Sólo Cristo puede salvar. Pero aquí está precisamente la superioridad del sistema cristiano. ¿De dónde se obtiene la motivación para amar a los demás de acuerdo con el amor de Dios? ¿Qué motivó a los grandes movimientos sociales que iniciaron hospitales, lanzaron la Cruz Roja, establecieron misiones de rescate, mejoraron las condiciones de trabajo y enviaron a miles de personas a las naciones subdesarrolladas con ayuda estratégica? En todos estos casos y en muchos otros esfuerzos sociales, los cristianos motivados por el amor de Cristo proporcionaron la energía necesaria para llevar a cabo estas tareas. Los hombres y mujeres cristianos dijeron en esencia: "El amor de Cristo nos constriñe, porque estamos convencidos de que uno murió por todos; para que… los que viven, ya no vivan para sí, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Cor. 5:14 , 15).

CAPÍTULO

Conclusión

Por supuesto, está la cuestión crucial de cómo se puede justificar la afirmación cristiana de lo que es correcto. Éste es el tema del próximo capítulo. Aquí nos ocupamos sólo de la *naturaleza* de lo correcto. Se han examinado varias concepciones de lo que se entiende por "correcto" y se ha comprobado que son deficientes. **Sin** embargo, se ha sugerido que estas deficiencias no se encuentran en la concepción cristiana de lo correcto. Además, los valores presentes en estas concepciones también se encuentran en la concepción cristiana. La concepción cristiana de la ética tiene una fuente superior (Dios), una manifestación superior (Jesucristo), así como una declaración superior (la Biblia) y una motivación superior (el amor de Cristo).

Lecturas sugeridas

James, William. *Pragmatismo*

Kant, Immanuel. *Crítica de la religión práctica*

Lewis, CS *Mero cristianismo,* primera parte

Moore, GE *Principios éticos*

Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*

Owen, Joseph. *El argumento moral*

Stevenson, CL *Ética y lenguaje*

CAPÍTULO 24. ¿CÓMO SABEMOS LO QUE ES CORRECTO?

Se han hecho varios intentos de justificar los principios éticos, la mayoría de los cuales dependen de definiciones particulares del derecho. Primero examinaremos las deficiencias de las opiniones más destacadas y luego ofreceremos una justificación más adecuada desde un punto de vista cristiano.

Justificando lo que se entiende por derecho

Las diferencias en lo que se entiende por *derecho* (véase capítulo 23) afectarán, por supuesto, las justificaciones de los puntos de vista éticos.

Justificación por resultados

William James sugirió sin tapujos que algo era correcto si "funcionaba". El bien es el recurso, afirmaba; los actos o las intenciones no son buenos en sí mismos, pero se vuelven buenos si producen buenos resultados. La corrección o incorrección de las acciones no se juzga por sus raíces, sino por sus frutos. Para utilizar el término de James, el "valor en efectivo" del término *correcto* son sus resultados. Lo que produce consecuencias deseables es bueno y lo que no las produce es malo.

Una de las críticas más agudas al pragmatismo de James fue dada por Josiah Royce, un colega de Harvard, quien se preguntaba si James estaría satisfecho "con poner a un testigo en el estrado del tribunal y hacerle jurar que diría 'lo conveniente, todo lo conveniente y nada más que lo conveniente, para que le ayude la experiencia futura'". Además, uno podría preguntar: "¿Resultados deseados por quién?" Porque obviamente, los resultados deseables para algunos son indeseables para otros. Además, incluso las consecuencias deseadas no prueban que algo sea correcto. Mentir, engañar e incluso matar a veces traen consecuencias deseadas, pero esto no las hace correctas. Finalmente, incluso cuando las consecuencias son claras, uno todavía puede preguntar: "¿Son buenas o malas?" Si la cuestión de lo correcto o incorrecto no se responde con los resultados, entonces los resultados no pueden ser la única justificación de lo que se entiende por acciones correctas.

Los malos motivos (por ejemplo, ser generoso para ser alabado por los hombres, no por preocupación por los pobres) pueden traer buenos resultados, y viceversa.

Justificación por la naturaleza autodestructiva del contrario

Immanuel Kant insistió en que existe un "imperativo categórico" universal que obliga a todos los hombres. El deber exige que tratemos a los demás siempre como fines y nunca como medios para un fin. Deben ser tratados como personas, nunca como cosas. Este imperativo categórico exige que nunca mintamos a otro ni asesinemos a otra persona. En resumen, uno nunca debe hacer nada que no pueda querer como ley universal para todos los hombres. La justificación de esta posición, argumentó Kant, es que es autodestructivo querer lo opuesto a lo que exige el deber. Es decir, lo opuesto de un deber categórico no puede aplicarse universalmente. Por ejemplo, si uno quisiera mentir (lo opuesto a decir la verdad) como ley universal, entonces no habría más verdad sobre la cual mentir, ya que todo sería falso. Del mismo modo, si uno quisiera matar universalmente, entonces no habría más gente a la cual matar. En resumen, la naturaleza autodestructiva del opuesto es una especie de justificación para las acciones correctas.

Hay varias líneas de ataque a la posición de Kant. En primer lugar, no es autodestructivo querer mentir en algunos casos, o incluso matar en otros casos. Uno podría querer como ley universal, por ejemplo, que uno nunca mate, excepto en defensa propia. En segundo lugar, algunos existencialistas preguntan por qué el criterio de lo que es correcto debe ser universalizable (en lugar de particularizable). Creen que Kant incurre en una petición de principio para insistir en que la regla debe ser universal antes de que pueda calificarse como un deber ético. En tercer lugar, algunos dicen que la justificación de Kant es realmente sólo pragmática.

Justificación por intuición

Muchos especialistas en ética han insistido en que lo que es bueno sólo se conoce por intuición. GE Moore sostuvo que, puesto que el bien no se puede definir en términos de nada más que sí mismo, se deduce que hay que conocerlo intuitivamente. El bien es bueno, y sólo lo conocemos en su totalidad. No se lo puede analizar ni dividir en partes.

Muchos otros han defendido la existencia de una *fuente intuitiva* para conocer el bien, pero no todos utilizarían la intuición como *justificación* para saber lo que es correcto. Es este último sentido el que plantea serios problemas.

En primer lugar, no todo el mundo intuye el mismo significado del término *correcto.* Las intuiciones suelen ser muy diferentes y están obviamente condicionadas por la cultura y el entorno. En segundo lugar, utilizar la intuición como fundamento de una creencia ética confunde la *fuente* de la creencia y *la fundamentación de* esa creencia. Uno puede derivar creencias (éticas o de otro tipo) de cualquier fuente que desee (sueños, intuiciones, etc.), pero la cuestión aquí es cómo *justificar* el sostenimiento de una creencia frente a creencias opuestas. Por último, en el mejor de los casos, la justificación no sería la intuición en sí, sino la evidencia del principio que se intuye (por ejemplo, bueno = bueno).

Justificación por evidencia propia

Algunos especialistas en ética sostienen que las normas éticas básicas son evidentes por sí mismas. Tomás de Aquino sostenía que existen *principios básicos* para todo conocimiento, como la ley de no contradicción en epistemología y la ley de benevolencia en ética. Todos los principios básicos, insistía, son evidentes por sí mismos. Sin embargo, no todos los principios son inmediatamente evidentes por sí mismos. Algunos sólo lo son tras *una inspección.* Tomemos como ejemplo el principio de benevolencia: "Sé bueno con todas las personas". Esto no es evidente por sí mismo, pero resulta claro tras una inspección de los términos, ya que "persona" es alguien que tiene valor intrínseco o bien, y "bien" es lo que debe desearse por sí mismo (lo que tiene valor intrínseco). Por lo tanto, el principio de benevolencia simplemente significa "tratar a las personas como personas" o "hacer el bien a lo que merece el bien".

Esta visión plantea dos problemas básicos. En primer lugar, no todo el mundo define los términos de los enunciados de la misma manera, en cuyo caso no serían evidentes ni siquiera tras una inspección. En segundo lugar, para algunos, los principios evidentes carecen de contenido, o al menos son tan generales que no resultan útiles para su aplicación práctica. Algunos se

preguntarán: ¿de qué sirve decirle a alguien que sea "bueno" si no podemos explicar con precisión qué se entiende por "bueno"?

Justificación mediante apelación a la autoridad humana

La pregunta "¿Cómo sabemos qué es lo correcto?" podría responderse, como lo hizo Thomas Hobbes, con "¡El Rey lo dijo!". Es decir, se puede apelar a alguna autoridad soberana, ya sea un gobierno u otro líder. Esta autoridad podría ser un individuo o un grupo, ya sea presente o pasado. Dado que muchas cosas no se pueden conocer *directamente*, ya sea epistemológicamente o éticamente, gran parte de nuestras creencias y acciones deben basarse en el testimonio de otros. Por lo tanto, se sostiene que lo que es correcto e incorrecto debe aceptarse con base en la autoridad de otro.

Esta perspectiva tiene numerosos problemas. En primer lugar, ¿qué evidencia hay de que la autoridad es digna? Si no la hay, no se la debería aceptar. Si hay evidencia de que la autoridad es digna, entonces esta *evidencia* se convierte en la justificación de lo que es "correcto", en lugar del hecho de que una autoridad haya dicho que lo es. En segundo lugar, las autoridades a menudo se han equivocado. Y cualquier autoridad que pueda equivocarse obviamente no es la autoridad final de lo que es correcto, ya que también debe ser juzgada por una norma más allá de ella misma de lo que es correcto. Además, incluso si la autoridad es correcta, no sería definitiva, ya que siempre sería posible preguntar por qué uno debería aceptarla. Finalmente, si respondemos "¿Cómo sabemos que esto es correcto?" con "La autoridad nos lo dijo", entonces todavía podemos preguntar "¿Quién le dijo?" Hasta que finalmente llegamos a la "Autoridad Máxima" a quien nadie le dijo lo que es correcto sino que simplemente "sabe", no hemos llegado al verdadero fundamento de lo que es correcto. Pero una vez que llegamos a esta "Autoridad Máxima" que simplemente "sabe", entonces hemos llegado a Dios. Esto nos lleva a la siguiente justificación.

Justificación por apelación a la autoridad divina

El cristianismo, el judaísmo, el islam y otras religiones suelen responder a la pregunta "¿Cómo sé que esto es correcto?" afirmando: "¡Dios lo dijo!". Esta postura evita algunas dificultades obvias. En primer lugar, es una apelación

final al Último, más allá del cual no hay apelación. Además, evita el problema de definir el bien en términos de otra cosa. Dios es bueno, y eso lo resuelve. Lo que Él dice es definitivo.

Los problemas con la apelación a la autoridad divina son los siguientes. En primer lugar, ¿se basa la autoridad simplemente en la voluntad de Dios (voluntarismo)? Si es así, ¿cómo sabemos que es una voluntad "buena"? A menos que la autoridad para el bien se base en la bondad de Dios, es decir, en su naturaleza (esencialismo), entonces esta autoridad no puede ser una autoridad para lo que es bueno. El simple hecho de que Dios sea poderoso no lo convierte en una autoridad para el bien: la fuerza no hace lo correcto. Es la bondad en Dios lo que lo convierte en la Autoridad Suprema sobre lo que es bueno. En segundo lugar, incluso si la bondad se basa en la buena naturaleza de Dios, todavía queda la pregunta sobre cómo podemos conocer la naturaleza de Dios. No bastará con responder: "Él lo ha revelado en Su Palabra", porque uno todavía puede preguntar: "¿Cuál Palabra es esa? ¿El Corán, la Biblia o el Libro de Mormón?" Todas estas, y otras, afirman ser la Palabra de Dios. El creyente pensante todavía se enfrenta al dictamen socrático (reformulado): "La revelación no examinada no vale la pena creer". Además, si lo que se entiende por "bueno" depende de la creencia en Dios y en la Biblia, entonces ¿existe alguna base para una buena conducta disponible para un ateo o para alguien que no cree que la Biblia es la Palabra de Dios?

Una justificación cristiana del derecho

No todos los cristianos justifican lo que es correcto de la misma manera. Describiremos brevemente varios enfoques cristianos diferentes y luego trataremos de explicar lo que parece ser un método adecuado para justificar la creencia cristiana en lo que es correcto o bueno.

La mayoría de los cristianos se dividen en dos grupos generales en cuanto a esta cuestión: (1) los que intentan justificar tanto la revelación sobrenatural como la natural, y (2) los que dan justificación sólo para la revelación sobrenatural. (Además, hay algunos que se llaman cristianos y niegan toda revelación sobrenatural, pero su punto de vista no es distintivamente cristiano.) En primer lugar, dirijamos nuestra atención a la revelación sobrenatural.

Apelación a la fe únicamente

Algunos cristianos se han conformado con no ofrecer justificación alguna para su creencia en la Biblia. Simplemente creen que la Biblia es la Palabra de Dios y eso es definitivo. Esta visión se llama *fideísmo.*

Fideísmo. El corazón del fideísmo es que ninguna evidencia o argumentación puede sostener una creencia religiosa en Dios o en Su Palabra. Si la Palabra de Dios es Última, entonces no hay nada más último en términos de lo cual pueda justificarse. Porque, puesto que Dios "no tenía nadie mayor por quien jurar; juró por sí mismo" (Hebreos 6:13). Es decir, si Dios es Último, entonces el único criterio al que podemos apelar para descubrir si Él es Dios es Él mismo. Porque si se apela a un argumento racional, entonces el argumento se considera más último que Dios. "Los leones no necesitan ser defendidos; sólo necesitan ser soltados", dicen estos cristianos. De la misma manera, el fideísta cree que Dios no necesita ser defendido; sólo necesitamos escuchar Su Palabra autoritativa, la Biblia. ¿No dice la Biblia: "Sin fe es imposible agradar a Dios" (Hebreos 11:6)? Algunos fideístas dirían que Tomás, el incrédulo, fue reprendido por exigir evidencia empírica del Cristo resucitado, pues Jesús le respondió: "¿Porque me has visto has creído? Bienaventurados los que no han visto y han creído" (Juan 20:29).

En resumen, para un fideísta, el único fundamento para creer en Dios es Dios mismo. Cualquiera que crea en Dios *debido* a cualquier evidencia o proceso de razonamiento ha exaltado la razón humana por encima de Dios. Los fideístas cristianos objetan que otros someten a Dios a reglas de razón como la ley de no contradicción. ¿No deberíamos más bien hacer como nos exhortó el apóstol Pablo y "llevar cautivo todo pensamiento a la obediencia a Cristo" (2 Cor. 10:5)? ¿No dijo Dios por medio del profeta: "porque mis pensamientos no son vuestros pensamientos… dice el Señor" (Isa. 55:8)?

Evaluación del fideísmo. Como ya hemos evaluado el fideísmo (véase el capítulo 17), aquí sólo lo analizaremos brevemente.

En primer lugar, los fideístas cristianos parecen tener razón *ontológicamente.* Es decir, si hay un Dios, y si Él ha hablado en la Biblia (como creen los cristianos), entonces todo lo que la Biblia dice debe ser aceptado, sin hacer preguntas. Porque Dios es Supremo y Su Palabra es definitiva. Como dijo

Pablo, "¿Quién eres tú, hombre, para que alterques con Dios?" (Rom. 9:20). En Dios no se debe creer por ninguna otra razón que la de que Él es Dios. Cualquier base para creer en Dios que no sea el hecho de que Él es la Autoridad suprema y buena, es inferior a la más digna. No debemos creer en Dios por argumentos racionales, sino porque Él es Dios. Porque "es imposible que Dios sea falso" (Heb. 6:18). Confiamos en "Dios que nunca miente" (Tito 1:2). Por lo tanto, "sea Dios veraz aunque todo hombre sea falso" (Rom. 3:4). En esto los fideístas cristianos parecen tener razón.

En segundo lugar, sin embargo, los fideístas están equivocados *epistemológicamente.* Es cierto que *si* hay un Dios y *si* ha hablado en la Biblia, entonces todo lo anterior se sigue. ¡Pero esos son grandes "si"! La verdadera pregunta es, ¿cómo sabemos que Dios ha hablado infaliblemente en la Biblia? Esta es la pregunta epistemológica, y no puede ser respondida con una simple apelación a la fe, por las siguientes razones. (1) ¿Una apelación a la fe de quién? Las personas de diferentes religiones tienen diferentes creencias. ¿Cómo sabemos cuál es la correcta? (2) ¿Fe en qué Libro? ¿El Corán, la Biblia, el Libro de Mormón? ¿Cuál? Todos afirman ser la Palabra de Dios y, sin embargo, sus afirmaciones se contradicen entre sí. (3) Las declaraciones de creencias no son *una justificación;* son simplemente una afirmación. Las creencias no son conocimiento; deben ser justificadas antes de que se pueda saber que son verdaderas.

En tercer lugar, hay una diferencia entre "creer *que* " y "creer *en".* Los fideístas parecen tener razón en lo que dicen sobre "creer *en* "; no requiere evidencia, sino que es simplemente un acto de fe. Por ejemplo, uno no ama a su esposa por ninguna evidencia, sino por quién es ella: una persona digna de amor. Esto es como "creer en". Por otro lado, supongamos que nuestra esposa ha estado muerta durante años, pero uno continúa hablándole como si estuviera viva. Uno sería considerado loco si continuara creyendo *en* alguien si no tuviera evidencia *de que* ella estuviera viva. En resumen, "creer *que* " exige evidencia, y es anterior a "creer *en* " alguien. El fideísta no logra apreciar que es necesario que tengamos buena evidencia o razón para creer *que* Dios existe, y *que* la Biblia es Su Palabra antes de depositar una fe incondicional en Dios y en Su Palabra.

En cuarto lugar, ¿no es el fideísta incoherente cuando ofrece alguna razón para su posición? Pues si la razón no tiene relación con la cuestión de Dios –

sólo la fe es válida–, ¿cómo se pueden ofrecer razones para aceptar el fideísmo como verdadero? El dilema es éste: o bien un fideísta ofrece alguna justificación para el fideísmo o bien no la ofrece. Si ofrece justificación para su posición, entonces ya no es un fideísta. Simplemente debería creerla. Si no ofrece ninguna justificación para su posición, entonces es una creencia injustificada que no puede pretender ser verdadera. Todas las afirmaciones de verdad deben estar justificadas, o bien todo lo que *se afirme como* verdadero, es verdadero.

Finalmente, los no fideístas no necesariamente están exaltando la razón por encima de Dios cuando insisten en poner a prueba las afirmaciones de verdad. Incluso la Biblia que los fideístas cristianos aceptan manda: "No creáis a todo espíritu, sino probad los espíritus si son de Dios" (1 Juan 4:1). Y en cuanto a las leyes de la razón, como los principios de no contradicción, el apóstol Pablo exhortó: "Evitad… las contradicciones de la falsamente llamada ciencia" (1 Tim. 6:20). Pedro también ordenó que los creyentes dieran "razón de la esperanza que hay en [ellos]" (1 Pedro 3:15 , RV). Dios mismo nos ordena: "Venid luego, dice el Señor, y estemos a cuenta" (Isa. 1:18). Dios es razonable y exige que usemos nuestra razón, porque estamos hechos a Su imagen y semejanza (Gén. 1:26). Así, cuando un cristiano pone a prueba supuestas revelaciones, evita contradicciones o piensa razonablemente, no se está exaltando a sí mismo por encima de Dios; Más bien, está obedeciendo al Dios que es razonable y que exige que usemos nuestra razón.

Apelación a la razón

Si la fe por sí sola se aplica a la "creencia *en* ", pero no es suficiente como base para la "creencia *de que",* entonces el cristiano debe apelar a algún tipo de justificación para su creencia de que la Biblia es la Palabra de Dios, la autoridad final sobre lo que es correcto e incorrecto. La disciplina intelectual que se ocupa de esto se llama "Apologética Cristiana" o "Evidencias Cristianas". Dado que está fuera del alcance de este libro exponer el caso en detalle, resumiremos el tipo básico de argumento que se puede utilizar.

El Dios teísta existe. Las razones para ello ya se dieron en el capítulo 18.

Si Dios existe, entonces los milagros son posibles. Un milagro es un acto de Dios en el mundo natural que confirma el mensaje de Dios a través de Su profeta o

apóstol (Hebreos 2:3-4). Los milagros son automáticamente posibles en un mundo teísta donde hay un Dios soberano más allá del mundo que controla sus procesos y leyes. Los milagros no son contrarios a la naturaleza; más bien, van más allá de los eventos naturales. La ley natural es la forma en que Dios opera regularmente en Su mundo; los milagros son la forma en que actúa ocasionalmente. Dado que Dios es todopoderoso, puede hacer cualquier cosa que no sea una contradicción. Por lo tanto, los milagros son posibles.

Jesús afirmó ser Dios en forma humana. Hay evidencia histórica más que suficiente de que Jesús vivió y de que los documentos del Nuevo Testamento son un registro confiable de lo que realmente enseñó. 1 Pero el Nuevo Testamento nos dice que Jesús afirmó ser Dios (Juan 5:23s .; 8:58 ; 10:30s .; Marcos 2:7s .; 14:61s .). Además, Jesús cumplió milagrosamente docenas de profecías acerca del Mesías-Dios venidero (Salmo 45:7 ; 110:1 ; Isaías 9:6), incluyendo dónde nacería (Miqueas 5:2), cuándo moriría (Daniel 9:24s .), cómo sufriría (Isaías 53), cómo moriría (Salmo 22:15), e incluso cómo resucitaría de entre los muertos (Salmos 2 , 16). Además de esto, Jesús vivió una vida sin pecado (Heb. 4:15 ; 1 Pedro 1:19 ; 1 Juan 3:4) llena de confirmaciones milagrosas de quién era Él, incluyendo un nacimiento virginal (Mat. 1 ; Luc. 2), y una voz confirmadora del cielo tres veces (Mat. 3 , 17 ; Juan 12). Realizó numerosos milagros (Juan 20:30) incluyendo resucitar a los muertos (Juan 11), y murió una muerte única (Juan 19). Finalmente, Jesús predijo (Juan 2 ; Mat. 12 , 17) y llevó a cabo Su resurrección de entre los muertos (Juan 10:1 Of.; Mat. 28). Por lo tanto, hubo confirmación milagrosa desde el nacimiento hasta la resurrección de quién Jesús afirmó ser. Pero un milagro es un acto de Dios que confirma la Palabra de Dios a través del portavoz de Dios (es decir, un profeta). La afirmación de Jesús de ser Dios fue confirmada divinamente como verdadera: ¡Jesús es Dios!

Todo lo que Dios dice es verdad. El hecho de que todas las afirmaciones de Dios sean verdaderas se desprende de su naturaleza misma como un ser absolutamente perfecto y omnisciente. Si Él lo sabe todo, entonces no puede cometer un error. Y si es moralmente perfecto, entonces no engañará. En palabras de la Escritura: “Es imposible que Dios mienta” (Hebreos 6:18).

Jesús enseñó que la Biblia es la Palabra de Dios. Jesús afirmó que el Antiguo Testamento era la verdad inquebrantable de Dios (Juan 10:34-35), incluso en los tiempos verbales (Mateo 22:32) y en las partes más pequeñas de las

letras (Mateo 5:17 , 18). Proclamó tanto su inspiración (Mateo 22:43) como su autoridad final, sobre Satanás (Mateo 4:4 , 7 , 10) y sobre toda enseñanza humana (Mateo 15:11). Jesús declaró la unidad del Antiguo Testamento (Lucas 24:27 , 44) así como su inerrancia (Juan 17:17 ; Mateo 22:29). Afirmó la verdad de la historia de la creación (Mateo 19:35), el diluvio universal en los días de Noé (Mateo 24:38-39) y que Jonás estuvo en un gran pez durante tres días (Mateo 12:40-42). En resumen, Jesús afirmó la autoridad divina, la autenticidad y la historicidad del Antiguo Testamento. Lo llamó "la Palabra de Dios" (Juan 10:34).

Además, Jesús puso sus propias palabras a la par con el Antiguo Testamento (Mt. 5:18 , cf. Mt. 24:35), y dijo que los apóstoles serían guiados a recordar (Jn. 14:26 ; 16:13) y enseñar todo lo que Él les había enseñado (Mt. 28:18-20 , cf. Hch. 1:1 ; 2:42 ; Efe. 2:20). Por lo tanto, los Evangelios y las Epístolas del Nuevo Testamento están al mismo nivel que el Antiguo Testamento, como lo reconocieron Pablo (1 Ti. 5:18) y Pedro (2 P. 3:15-16).

Por lo tanto, la Biblia es la Palabra de Dios. Toda la Biblia es la Palabra de Dios, de acuerdo con la enseñanza de Jesús. Jesús es Dios y no puede mentir ni enseñar lo que es falso. Jesús enseñó que la Biblia es la Palabra de Dios. Por lo tanto, es cierto que la Biblia es la Palabra de Dios.

Éste, en resumen, es un argumento que los cristianos pueden y han usado para justificar su afirmación de que la Biblia es la Palabra de Dios, la autoridad final sobre lo que es correcto e incorrecto.

La naturaleza de la revelación general

Si los cristianos tienen su propia revelación "especial" de Dios en la cual basar su conducta, ¿qué sucede con los no cristianos que no aceptan las Escrituras? La respuesta a esto es que existe una revelación "general" que está disponible para todos los hombres.

Según Romanos 2:12-16 , hay una ley escrita en los corazones de los incrédulos (v. 15), de modo que ellos saben "por naturaleza lo que la ley exige" (v. 14). En el primer capítulo de Romanos, se dice que los pecados paganos (incluidas las prácticas homosexuales) son "contra la naturaleza" (v. 26 , RV). Esta revelación de Dios en la naturaleza humana suele llamarse "la ley natural". La revelación natural ha estado disponible para todos los

hombres “desde la creación del mundo”, por lo que los hombres “no tienen excusa” (v. 20) para no seguirla. Dado que esta revelación es universal, sirve como base para la acción ética cooperativa con aquellos que no aceptan al Dios cristiano o las Escrituras. Significa que la ley “especial” del cristiano no impide el contacto, la comunicación e incluso la cooperación con los no cristianos en bienes sociales o humanos comunes. Puesto que todos los hombres (incluso el hombre caído) están hechos a la imagen de Dios (Gén. 1:27 ; 9:6 ; Santiago 3:9), y puesto que Dios “no se dejó a sí mismo sin testimonio” a ningún pueblo (Hechos 14:17), entonces hay muchas razones para que cristianos y no cristianos puedan actuar juntos sobre la base de esta revelación general y “hacer el bien a todos los hombres” (Gá. 6:10).

Hay claras ventajas en tener una revelación escrita acerca del bien y del mal. En primer lugar, no se distorsiona tan fácilmente. Las conciencias pueden ser distorsionadas por el pecado (Rom. 2:15) e incluso “cauterizadas” (1 Tim. 4:2) o adormecidas por el rechazo constante de la verdad. Además, la revelación escrita es más específica. Explica con más detalle el significado de los pensamientos y las acciones correctas. Finalmente, un código escrito se conserva más fácilmente y se transmite con mayor precisión de generación en generación. Pero, por supuesto, a mayor luz (de la revelación especial de las Escrituras) viene mayor responsabilidad.

La Justificación de la Revelación General

Ya hemos analizado los problemas que plantea la justificación de una ética natural. Si el cristiano quiere sostener que hay fundamentos para una conducta correcta aparte de las Escrituras, entonces debe ofrecer alguna justificación para su creencia en el bien y el mal. No repetiremos aquí las razones de las deficiencias de algunos intentos de justificación (expuestas en la primera parte de este capítulo). Simplemente mencionaremos los elementos básicos de lo que parece ser una justificación adecuada de un concepto cristiano de lo correcto.

Base intuitiva. En última instancia, parece necesario aceptar algún tipo de *fuente intuitiva* para el “derecho” natural. Porque si lo que es correcto no puede ser comprendido o definido en términos de otra cosa, entonces debe ser comprendido intuitivamente. Esto no debería parecer extraño. Bertrand Russell creía que el principio de inducción se derivaba intuitivamente.

Además, si “debería” es una categoría básica que no puede reducirse a “es” o cualquier otra cosa, entonces uno debe entenderlo intuitivamente, ya que no hay manera de descomponerlo más. Como dijo Aristóteles, todo razonamiento se basa en principios primeros y estos no pueden ser probados. Todo lo que no puede ser conocido en términos de otra cosa, debe ser entendido en términos de sí mismo. Esto es lo que se entiende por “intuición”.

Evidencia propia. Por supuesto, las intuiciones no son justificaciones, sino sólo una *fuente* de lo que los cristianos creen acerca de lo correcto y lo incorrecto. Pero si no hay manera de descomponer o reducir aún más lo que intuimos como correcto, entonces tal vez lo correcto y lo incorrecto sean en algún sentido evidentes o necesarios. No todos los cristianos están de acuerdo con Tomás de Aquino en que uno debe ser capaz de enunciar el bien básico intuido de tal manera que el predicado sea reducible al sujeto. Sin embargo, muchos están de acuerdo en que lo que se conoce no se puede descomponer más. Su verdad es evidente en sí misma. El problema es, sin embargo, que si esto es correcto, entonces todo lo que sabemos es que “bueno = bueno” y “correcto = correcto”. ¿Cómo podemos dar *contenido* a los principios intuidos y evidentes del bien?

Expectativas humanas. Una sugerencia de cómo se pueden descubrir principios éticos particulares es mediante un examen de las expectativas humanas. Es decir, tal vez lo que es correcto no se determina por lo que se *hace* (porque el mal es a menudo hecho por los hombres), ni por lo que se *cree* que se debe hacer (porque hay creencias incorrectas sobre lo correcto). Más bien, tal vez lo correcto se descubre por lo que las personas esperan que se les haga. La verdadera ética de un hombre no se descubre por lo que hace sino por lo que espera que los demás le hagan. (Esta puede ser la razón por la que Jesús dijo en Mateo 7:12 , la "Regla de Oro": "Todo lo que queráis *[* deseáis, esperáis] que los hombres os hagan, así también haced vosotros con ellos"). En resumen, puede que no sean las acciones de un hombre (al hacer a los demás) sino sus *reacciones* (cuando los demás le hacen) las que revelan su verdadera ética.

Ilustremos este punto. Un profesor de ética recibió una vez un brillante y erudito trabajo escrito por un estudiante que defendía el antinomianismo, afirmando que no existen principios morales. El profesor escribió en el trabajo: “F. No me gusta la carpeta azul que usaste para tu trabajo”. El

estudiante protestó enérgicamente: “¡Eso no es justo! ¡Eso no es justo! ¡Debería haber recibido la calificación que merecía y no una 'F' simplemente porque la carpeta era azul!”. “Oh”, respondió el profesor, “después de todo, usted *cree* en principios morales, como la 'justicia' y la 'equidad'. En ese caso, le daré la calificación que 'merece'. Aquí tiene una 'A' por un trabajo bien escrito”. De esta ilustración es evidente que lo que el estudiante *dijo que creía, en realidad* no lo creía. Su *reacción* a una injusticia cometida contra él demostró lo que *esperaba* que le hicieran.

Tal vez, entonces, mediante un examen de la forma en que los humanos desean (esperan) ser tratados, podamos dar contenido a lo que se entiende por “hacer el bien a todos los hombres”. Seguramente, todos los hombres, por ejemplo, esperan ser tratados como un fin y no como un medio, como una persona y no como una cosa. Seguramente, todas las personas que tienen un valor intrínseco y no meramente un valor extrínseco. Si es así, entonces uno puede comenzar a proporcionar algún contenido a partir de la experiencia humana para revelar el significado de la ley moral.

Conclusión

Ha habido numerosos intentos de justificar el concepto de *lo correcto.* Todos aquellos que intentan justificarlo pragmáticamente, socialmente o políticamente fracasan porque estos fundamentos son a menudo malos. Tampoco se puede justificar lo correcto por la intuición, porque la intuición es sólo una fuente, no una justificación, del conocimiento. Una apelación a la autoridad para justificar lo correcto terminará finalmente en la Autoridad Suprema (Dios) más allá de la cual no hay tribunal de apelación. Pero incluso en este caso uno debe tener alguna justificación para creer en Dios. El cristiano proporciona razones tanto para su creencia en Dios como para la Biblia como regla autoritativa de conducta. Los cristianos creen tanto en una revelación “especial” (en la Biblia) como en una revelación “general” (en la naturaleza humana) que está disponible para todos los hombres. Esta última es conocida por la intuición y justificada por la expectativa humana.

Lecturas sugeridas

Tomás de Aquino, Tomás. *Suma Teológica,* vol. 28

Austin, John. *La provincia de la jurisprudencia determinada*

Brandt, R. "Hacia una forma creíble de utilitarismo", en *Moralidad y el lenguaje de la conducta,* ed. H. Castenada y George Nikhnikian

Donagan, A. "¿Existe una forma creíble de utilitarismo?", en *Utilitarismo contemporáneo,* ed. Michael Bayles

Ross, David. *Lo correcto y lo bueno*

CAPÍTULO 25. LA RELACIÓN ENTRE REGLAS Y RESULTADOS

Básicamente, existen dos enfoques de la ética: uno centrado en las reglas y el otro en los resultados. El primero está centrado en el deber y se denomina *deontológico.* El segundo está centrado en los fines y se denomina *teleológico.*

Lo correcto es correcto independientemente del resultado

La concepción deontológica, sostenida por muchos grandes filósofos, entre ellos Platón e Immanuel Kant, puede entenderse en contraste con la concepción teleológica.

Contraste entre orden y consecuencia

Según la ética deontológica, el cumplimiento de las normas determinará los resultados correctos; los resultados correctos no determinan la norma. Lo que es intrínsecamente correcto determina los mejores resultados; no se puede determinar lo que es correcto por los resultados. El cumplimiento de los mandatos éticos traerá las mejores consecuencias.

Según la ética deontológica, lo correcto es *principial,* no pragmático. Es decir, se descubre que lo correcto se basa en algún bien intrínseco; no está determinado por los supuestos bienes extrínsecos que pueda aportar. Lo correcto, por tanto, se encuentra en las normas, no en los fines. Está determinado por las exigencias del deber, no por el destino de la raza humana. En resumen, el deontólogo insiste en que la ética sea normativa, no utilitaria.

Fuente de la ética deontológica

Los deontólogos son generalmente intuitivos en su enfoque de lo que es correcto. Lo correcto se descubre por intuición humana o bien se determina por mandato divino (véase el capítulo 24). Si es por mandato divino, la ética es teológica (sobre Dios), no escatológica (sobre el Fin). Si es por intuición, los valores no están determinados por las intenciones o acciones humanas; más bien, los valores son *descubiertos* por la intuición humana. Pero en ambos

casos, el deber se centra en la regla (o mandato), no en el resultado (o consecuencia).

Justificación de la ética deontológica

Ya hemos examinado los diversos intentos de justificar las teorías del derecho (véase el capítulo 24). Baste señalar aquí que la ética deontológica suele justificarse apelando a la intuición (valores evidentes) o bien apelando a un mandato de Dios. Esto también se ha analizado en el capítulo anterior. Hay dos formas básicas en que los defensores de la ética deontológica han defendido la ética deontológica.

La defensa indirecta del deber. Si el deber se basa en la intuición de un primer principio, entonces no hay nada más allá del principio (ya que es el *primero*) en términos de lo cual pueda defenderse. El principio debe ser evidente en cierto sentido. Es decir, una vez que se entienden los términos, la verdad se ve claramente. Por ejemplo, "Haz el bien a todas las personas" significa, en el análisis, "Trata el bien intrínseco de las personas como un bien intrínseco". El principio, entonces, es evidente en sí mismo.

Defensa por autodestrucción del contrario. Immanuel Kant defendió su ética del deber al sostener que cualquier negación de un principio del deber (al que llamó el "imperativo categórico") será autodestructiva. Por ejemplo, al desear lo opuesto a nuestro deber de no matar, estamos deseando que *todos* sean asesinados.

Lo correcto se determina por los resultados

A diferencia de la ética centrada en el deber, la postura utilitarista sostiene que las consecuencias a largo plazo determinan lo que es correcto y lo que es incorrecto. Dado que la postura teleológica implica una crítica de la postura deontológica, nos centraremos inmediatamente en ella.

Antecedentes del utilitarismo

Los epicúreos insistían en que el placer es bueno y el dolor malo. Por lo tanto, si uno puede maximizar el placer y minimizar el dolor, ha hecho lo correcto. Sin embargo, si se toma en un sentido individual, esto puede ser un

esfuerzo muy egoísta. Uno podría maximizar el placer para sí mismo mientras causa dolor a los demás.

Los utilitaristas modernos ofrecen una solución a este problema. Jeremy Bentham (1748-1832) desarrolló un "cálculo hedonista". La acción correcta, decía, es la que proporciona el mayor placer al mayor número de personas. Esto se llama utilitarismo *cuantitativo* , porque hace hincapié en la cantidad de placer experimentado, así como en la cantidad de personas que lo experimentan. Ningún tipo de placer es mejor que otro. Como se ha dicho, "siendo el placer igual, la chincheta es tan buena como la poesía".

John Stuart Mill (1806-1873) dio una mayor sofisticación a esta visión al interpretar el placer *de manera cualitativa.* Estaba más preocupado por el *tipo* de placer obtenido, pues sostenía que algunos placeres son bajos comparados con otros. Los placeres intelectuales y culturales son preferibles a la simple gratificación corporal. En este sentido, Mill creía que "es mejor ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho".

Sin embargo, en ambos tipos de utilitarismo, la corrección o incorrección de una acción está determinada por lo que produce "el mayor bien para el mayor número de personas". En ningún caso algo es bueno *simplemente* porque alguien (incluso Dios) dice que es bueno.

La esencia del utilitarismo

En el corazón mismo de la ética utilitarista o centrada en los resultados está la creencia de que la *corrección o incorrección de las acciones está determinada por su*s resultados*.* El ejemplo típico es éste: el intento de salvar a un hombre que se está ahogando no es *en sí mismo* un buen acto. Para el utilitarista extremo, el acto no es bueno a menos que produzca buenos resultados. Si el hombre es rescatado, entonces el acto es bueno; si se ahoga, no lo es.

Por supuesto, algún utilitarista sofisticado podría argumentar que incluso un intento fallido de rescatar a un hombre que se está ahogando puede dar buenos resultados (el aprecio de la familia de la víctima, la satisfacción personal de uno por intentarlo y el efecto que tiene en la sociedad la noticia de un hombre valiente). A pesar de todo esto, según el utilitarismo, el mero acto

de intentar rescatar a un hombre que se está ahogando es bueno *si y sólo si* produce buenos resultados; el acto en sí no es bueno.

En sentido estricto, para el utilitarista, los resultados y sólo los resultados –ya sean físicos o de otro tipo– determinan si un acto es bueno. Por supuesto, hay quienes se consideran utilitaristas y creen que las sociedades que tienen reglas éticas son mejores que las que no las tienen, incluso independientemente de los resultados. En este punto las distinciones comienzan a desdibujarse y algunos no utilitaristas insisten en que esa ya no es una visión utilitarista.

Dos tipos de utilitarismo

Todos los utilitaristas creen que las acciones se juzgan por sus resultados, pero las acciones pueden entenderse tanto de forma individual como en grupo. Si uno juzga cada acto individual en términos de sus resultados previstos, se le llama utilitarista del arte. Si, por otro lado, uno juzga un cierto tipo o clase de acciones (prescritas por la regla) por sus resultados, entonces se le llama utilitarista *del acto* . El primero trata de descubrir si la realización de un *acto determinado trae buenas consecuencias, y el segundo si el cumplimiento de una regla* dada dará como resultado el mayor bien.

Utilitaristas del acto. El utilitarista del acto no se preocupa por encontrar reglas que él cree que siempre deben cumplirse (es decir, reglas universales). Se contenta con saber que hay reglas generales que han sido descubiertas por ensayo y error durante largos períodos de tiempo. Éstas constituyen para él un "fondo de experiencia" en el que se basa para orientarse cuando trata de determinar qué curso de acción traerá los mejores resultados. El utilitarista reconoce que no puede predecir personalmente el futuro distante, por lo que debe confiar en el pasado como guía para el futuro. Lo que los hombres han aprendido de las consecuencias pasadas es la guía para lo que *generalmente* será mejor en el presente. Por supuesto, este no siempre es el caso. Habrá *excepciones especiales* a estas reglas generales. El asesinato, por ejemplo, generalmente es incorrecto según la experiencia pasada. Sin embargo, en algunos casos (por ejemplo, matar a un tirano) podría traer el mayor bien matar.

Utilitaristas de las reglas. Para un utilitarista de las reglas no hay excepciones justificables a una buena regla. Si el cumplimiento de la regla generalmente produce buenos resultados, entonces eso es motivo suficiente para mantenerla *siempre* . Los resultados previstos de una acción se utilizan para justificar la regla. Por lo tanto, la regla como tal siempre debe cumplirse, incluso si en casos específicos puede parecer bueno romperla. Por ejemplo, la regla de que los gobernados deben pagar impuestos es buena. Romperla traería malos resultados para la mayoría, ya que no habría forma de apoyar al gobierno. Sin gobierno, el caos resultaría para todos. Por lo tanto, según los utilitaristas de las reglas, incluso si el gobierno está utilizando parte de nuestro dinero de los impuestos para un mal propósito (por ejemplo, para apoyar una guerra injusta), sigue siendo mejor pagar impuestos. Porque pagar impuestos *como regla* trae buenos resultados, y no apoyar la regla traería malos resultados.

En resumen, puesto que el cumplimiento de ciertas reglas trae buenos resultados y el incumplimiento de esas reglas trae malos resultados, uno *siempre debería* cumplir con esas buenas reglas. Por supuesto, si una regla trae malos resultados, uno está justificado en descartarla. Pero uno nunca está justificado en hacer excepciones a las reglas que traen buenos resultados.

La justificación del utilitarismo

Aunque para muchos no es evidente, algunos creen que el utilitarismo es una postura evidente. Otros intentan justificar su punto de vista diciendo que el enfoque utilitarista produce buenos resultados, pero esto plantea la cuestión en favor del utilitarismo (juzgar la verdad por los resultados). Otros creen que el utilitarismo consiste simplemente en darle "carne" a lo que se entiende por *justicia.* La justicia, dicen, es simplemente la distribución adecuada del bien que se debe a los demás.

En otras palabras, los utilitaristas a veces afirman que están cumpliendo la Regla de Oro, pero modifican "ama a tu prójimo" por "ama a tu prójimo". Porque a menos que uno use el plural, puede ser provinciano y egoísta en el ejercicio del amor. Puede concluir lo que los fariseos habían llegado a creer, es decir, que si uno sólo ama a su prójimo, entonces no necesita amar a quienes no son sus prójimos. De hecho, algunos llevaron este paso (ilógico) más allá y concluyeron que ya que no tenían que amar a quienes no eran sus prójimos,

entonces podían odiarlos. Es por eso que Jesús dijo: "Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos…" (Mateo 5:43 , 44). Un concepto adecuado de justicia superaría el tipo de razonamiento falaz de los fariseos. Implicaría, afirman los utilitaristas, traer el mayor bien al mayor número de personas.

Crítica de la ética deontológica

Una de las razones que se han dado para aceptar una ética utilitarista son las deficiencias percibidas del enfoque deontológico. Se han formulado varias críticas contra la ética del deber simple.

En primer lugar, se podría argumentar que el hecho de no tener en cuenta las consecuencias de nuestras decisiones es una falta de amor, por no decir a veces inhumano. Los fariseos creían que cumplían con su deber al no ayudar a los necesitados en sábado, pero Jesús los criticó por ello (Marcos 3:1s). Además, el deber ciego puede ser peor que la falta de sentido del deber. Debido al deber ciego, los hombres han cometido crímenes horribles, incluso el suicidio, por orden del líder de su secta.

En segundo lugar, la ética deontológica suele ser miope. En el mejor de los casos, parece interesarse sólo por las consecuencias inmediatas de las acciones, no por los resultados a largo plazo. Si a uno no le interesan los resultados a largo plazo, ¿por qué comprar un seguro de vida o someterse a la vacuna contra la polio? Sin embargo, la sabiduría dicta que uno debe preocuparse por el futuro (Prov. 30:24 , 25).

En tercer lugar, una ética del deber simple como tal suele ser demasiado individualista y no siempre se preocupa por la comunidad más amplia de la humanidad. En su preocupación por el vecino cercano, a menudo se olvida de los necesitados que están lejos.

En cuarto lugar, se ha acusado a la ética del deber de inconsistencia, ya que también se ocupa de los resultados de las acciones, es decir, de los resultados inmediatos. De hecho, no parece haber forma de separar una acción de sus resultados inmediatos. Por ejemplo, el *acto* de matar es inseparable del *resultado* de que alguien sea asesinado. Asimismo, el *acto* de robar es inseparable del *resultado* de que algo sea robado. Por lo tanto, incluso la ética deontológica se ocupa de los resultados de las acciones, es decir, de los

inmediatos. El problema es: ¿dónde terminan las consecuencias inmediatas y dónde comienzan las de largo plazo?

La relación entre el derecho y el resultado

Un análisis de estos puntos de vista parece mostrar que tanto las reglas como los resultados desempeñan un papel importante en un esquema ético integral. No se trata de reglas ni de resultados, sino de ambos.

Crítica de la ética puramente utilitarista

Aunque los utilitaristas sin duda ganan puntos en su crítica de la visión deontológica, su postura no está exenta de algunos inconvenientes graves, algunos de los cuales se señalan a continuación.

En primer lugar, en sentido estricto, sólo Dios puede ser utilitarista, puesto que sólo un Ser omnisciente puede conocer los resultados a largo plazo de las acciones humanas. Ningún simple mortal puede predecir el futuro lejano con la suficiente precisión como para formar la base para determinar cuáles son las reglas correctas. Pero si sólo Dios puede ser utilitarista, entonces se trata de una ética obsoleta para nosotros.

En segundo lugar, ¿qué sucede si el utilitarista afirma que Dios basa las normas éticas en lo que Él percibe como el mayor bien a largo plazo? ¿No sería ésta una ética utilitarista, aunque de tipo teísta, en la que las normas fueran determinadas (por Dios) sobre la base de los resultados previstos? La respuesta sería, por supuesto, sí. Pero un oponente podría responder simplemente afirmando que, después de todo, se trata de una ética de tipo deontológico porque Dios la ordena. Porque en este caso, en lo que respecta al hombre, el deber del hombre es simplemente obedecer la norma; es obligación de Dios prever que el cumplimiento de estas normas traerá los mejores resultados. Por lo tanto, en este caso, los hombres no están inventando las normas sobre la base de calcular resultados. Esta ética sería una ética del deber centrada en las normas y de mandato divino.

Un tercer problema surge del punto anterior. No importa quién —el hombre o Dios— determine qué regla es correcta (basándose en los resultados previstos), debe haber algún concepto de lo que es intrínsecamente correcto aparte de los resultados. De lo contrario, no habría forma de saber si

los resultados son buenos o malos. Obtener los resultados *deseados* no es suficiente, porque lo que se desea puede de hecho ser malo. Uno podría, por ejemplo, producir un superhombre mediante ingeniería genética. Pero el simple hecho de que un superhombre sea un resultado deseado no hace que ni el proceso ni el producto sean moralmente buenos. El producto podría ser bueno y el proceso malo, como en el caso de un bebé nacido como resultado de una violación. O bien, tanto el proceso como el producto podrían ser malos, como muchos creen que lo sería un ser "humano" diseñado artificialmente. Tal vez el hombre no debería jugar a ser Dios e intentar controlar el proceso creativo para producir su propio producto. Incluso si el producto fuera genéticamente superior, podría ser moralmente inferior. El "superhombre" puede resultar ser el "superantihumano". Sea como fuere, puede haber, como afirman muchos cristianos, una buena razón ética (el control soberano de Dios sobre la creación) para no alterar el proceso creativo. El simple hecho de que algo *pueda* hacerse no significa que *deba* hacerse. La URSS y los Estados Unidos tienen suficientes armas nucleares para aniquilar por completo a la humanidad, pero eso no significa que deban hacerlo.

El punto, entonces, es éste: incluso los resultados deseados deben medirse por lo que es bueno. Pero si los resultados no son buenos en sí mismos sino que se miden por eso, entonces los resultados como tales no pueden usarse para determinar lo que es correcto. E incluso en el caso del utilitarismo teísta (donde Dios determina las reglas por los resultados), Dios, también, debe conocer algún valor intrínseco o último por el cual Él determina que los resultados sean buenos en lugar de malos. Este valor intrínseco debe estar dentro de Su propia naturaleza en lugar de fuera; de lo contrario, habría algo último más allá de Dios. En resumen, incluso la versión teísta del utilitarismo se reduce a un deber deontológico de ser como Dios. Es, en el análisis final, un deber centrado en reglas orientado a emular el bien último (Dios).

Relacionar regla y resultado

De lo expuesto hasta ahora se desprende que en una posición ética integral se necesitan tanto la deontología como la teleología, tanto la regla como el resultado. Pero, ¿cómo se relacionan las dos? ¿Cuál es el papel distintivo de cada una? O, para plantear la cuestión de otro modo, si debe haber un valor intrínseco último (regla) en el universo sobre el que se basa el deber moral,

¿cómo se relaciona la preocupación por los resultados (a corto o a largo plazo) con esta regla?

El uso incorrecto de los resultados. El sistema teleológico de la ética, como tal, hace un uso incorrecto de los resultados. El uso correcto de los resultados se tratará más adelante, pero primero debemos señalar el uso incorrecto de los resultados en un sistema ético.

En primer lugar, y sobre todo, no se deben utilizar los resultados previstos para *determinar* lo que es correcto. Para el cristiano, el carácter de Dios determina lo que es correcto. Es nuestra obligación cumplir las reglas sobre lo correcto; es tarea de Dios asegurar que nuestra obediencia produzca los mejores resultados. Dios proporciona los principios y confiamos en su providencia para que produzca el producto final.

En segundo lugar, los resultados previstos no deben ser la *base de* una acción ética. La base debe ser lo que se sabe que es intrínsecamente bueno. Para el cristiano, esta base es el carácter de Dios tal como se revela en las Escrituras. Uno puede actuar *con miras* a lograr el mayor bien para el mayor número de personas, pero no debe actuar simplemente *porque* es probable que esos resultados se deriven de esa actividad.

En tercer lugar, los resultados no *hacen que* un acto sea bueno. La bondad no se confiere por la consecuencia, sino que es inherente al valor representado por la orden. Un acto de valentía o benevolencia bien intencionado es bueno en sí mismo, independientemente de que produzca o no los resultados deseados. En el mejor de los casos, las consecuencias sólo manifiestan el bien de un acto; no hacen que el acto sea bueno.

En cuarto lugar, la consideración de resultados a largo plazo no resulta útil para la mayoría de los actos éticos. Puesto que no podemos saber realmente cuáles serán los resultados a largo plazo, debemos contentarnos con los resultados a corto plazo. Es decir, lo máximo que se puede obtener de la contemplación de resultados sería a partir de resultados que se puedan *prever.* No hay ningún valor inmediato en los resultados que no se pueden predecir con cierto grado de éxito.

En quinto lugar, los resultados nunca deben llevarnos a formular, cambiar o romper reglas que se sabe que se basan en un valor intrínseco. Por ejemplo,

los resultados genéticos a largo plazo de la eutanasia en personas deformes pueden ser muy buenos en algunos aspectos. Sin embargo, en este sentido, el fin (un mundo genéticamente más perfecto) no justifica por ello los medios (violar el derecho humano a la vida). Nunca es correcto romper una buena regla simplemente para obtener un buen resultado.

En sexto lugar, también está la cuestión *de la justicia* en la distribución de los bienes. Si nos preocupamos simplemente por el aumento máximo de los bienes, entonces podríamos fácilmente distribuirlos injustamente quitándoles algo a los que lo merecen y dándole algo a los que no lo merecen.

El uso correcto de los resultados. A pesar del mal uso que hacen los utilitaristas absolutos de los resultados, existe un uso adecuado de los mismos en relación con una ética cristiana (deontológica). Las siguientes sugerencias servirán para ilustrar el uso correcto de los resultados.

En primer lugar, el simple hecho de que los resultados no determinen lo que es correcto no significa que deban ignorarse al *considerar* qué es lo correcto. Si ninguno de los dos cursos de acción viola ningún deber moral, y si uno de ellos está razonablemente calculado para producir un bien mayor, entonces al menos no es incorrecto hacer el segundo. De hecho, hacer lo mejor que uno pueda o maximizar el bien en cuestión puede considerarse en sí mismo una obligación moral. En este caso, entonces, *no* facilitar el logro del mayor bien futuro previsto sería una violación del deber presente.

En segundo lugar, las acciones encaminadas a lograr el mayor bien posible deben estar siempre *dentro de* los límites de las normas éticas intrínsecas, pero nunca más allá de ellas ni en contra de ellas. Por ejemplo, la mayoría estaría de acuerdo en que es correcto inocular a las masas para lograr el mayor bien posible, es decir, una mejor salud, ya que la inoculación en sí (al menos con el consentimiento informado) no viola ninguna ley moral. Sin embargo, la esterilización forzada con el propósito de controlar la población parecería ir más allá y en contra de los principios morales de libertad y dignidad.

En tercer lugar, como ya se ha señalado, en cierto sentido todas las decisiones éticas se toman, o deberían tomarse, con vistas a obtener resultados *inmediatos*. Los médicos toman este tipo de decisiones con

regularidad. “¿Cuál será el pronóstico probable y qué debo hacer para evitar más daños a este cuerpo?” es la pregunta constante que se plantea el médico, y con razón. De hecho, los resultados previstos forman parte de la vida cotidiana. “¿Debo ir a esta escuela? ¿Debo aceptar ese trabajo? ¿Debo salir a la calle con dolor de garganta?” y otras similares son preguntas que se nos plantean continuamente. Prácticamente todo lo que hacemos debe hacerse con vistas a obtener los mejores resultados posibles (dentro de los límites de nuestros deberes éticos). Sin embargo, el cristiano debería contentarse en general con actuar en pos de resultados a corto plazo. Puesto que no conocemos el futuro, debemos dejar el largo plazo a Dios, que sí lo conoce.

En cuarto lugar, en una ética cristiana, a veces se deben utilizar los resultados previstos para ayudar a determinar *qué* norma ética aplicar. Es decir, Dios determina *lo que* es correcto, pero las circunstancias (tanto presentes como previstas) desempeñan un papel a la hora de ayudarnos a descubrir *cuáles* de las reglas de Dios se deben aplicar. Por ejemplo, si uno tiene derecho a matar en defensa propia (véase Éxodo 22) se descubrirá al anticipar si su vida está realmente amenazada o no. Sin embargo, los resultados previstos no determinan la regla relativa a la defensa propia; simplemente ayudan a uno a descubrir si esa regla se aplica a la situación en cuestión o si otra regla lo hace. Si la persona que irrumpe en la casa de uno, por ejemplo, es un ladrón desarmado que no amenaza la vida de nadie, entonces la regla de matar en defensa propia no se *aplica* . Pero esto solo se puede saber anticipando los resultados, al preguntar: "¿Es este ladrón un peligro para mi vida o no?"

En quinto lugar, los resultados no hacen que algo sea correcto, pero a menudo *manifiestan* lo que es correcto. Jesús dijo: “Por sus frutos los conoceréis” (Mateo 7:20). En otras palabras, los buenos resultados no prueban que la acción sea buena, pero podemos suponer razonablemente como cristianos que seguir buenas reglas traerá buenos resultados. De hecho, las Escrituras dicen que el mandato de honrar a los padres va acompañado de la promesa de buenos resultados, “para que te vaya bien, y seas de larga vida sobre la tierra” (Efesios 6:3). De modo que la acción correcta traerá resultados correctos, al menos a largo plazo. Pero los buenos resultados no son garantía de que la acción fue correcta, ya que Dios a veces nos bendice a pesar de nosotros mismos y Él es capaz de sacar bien del mal (Génesis 50:20 ; Romanos 8:28).

Conclusión

Existen dos enfoques básicos de la ética: la ética deontológica, centrada en el deber y en las normas; la ética teleológica, centrada en los fines y en los resultados. Estos dos aspectos no son mutuamente excluyentes; una ética integral incluirá ambos. Las normas no están determinadas por los resultados, pero uno debe tener en cuenta los resultados cuando toma decisiones. De hecho, una de las normas de una ética del deber es tratar de maximizar el bien o producir el mayor bien. El cristiano debe preocuparse por ambos. Cree que si cumplimos las normas que Dios nos ha dado como nuestro deber, entonces Dios producirá el mayor bien a largo plazo. Y a corto plazo, siempre que podamos producir un bien mayor sin violar una norma ética, debemos actuar en consecuencia.

Lecturas sugeridas

Aristóteles. *Ética a Nicómaco*

Fletcher, Joseph. *Ética situacional: la nueva moral*

Kant, Immanuel. *La crítica de la razón pura*

Lewis, CS *La abolición del hombre*

Sartre, Jean-Paul. *Existencialismo y humanismo*

CAPÍTULO 26. ¿ES EL DERECHO UNIVERSAL?

Uno de los problemas persistentes de la teoría ética es la cuestión de la universalidad de los principios éticos. Mucha gente sostiene que todos los principios éticos sólo tienen una aplicación local o general. Algunos defienden la relatividad total. Tradicionalmente, la tradición judeocristiana ha insistido en que la ley moral básica de Dios es universalmente vinculante para todos los hombres. Nuestro enfoque en este capítulo será examinar primero las dos opiniones opuestas y luego discutir una alternativa unificada y global.

¿Es el relativo el correcto?

Desde la antigüedad ha habido astutos observadores del mundo que han notado el cambio constante de las cosas. Algunos han llegado a decir que "nada es constante excepto el cambio" o "lo único que no cambia es el cambio mismo". Si este concepto se aplicara a la ética, significaría relativismo ético. Muchos filósofos han contribuido a esta creencia, aunque no todos ellos eran relativistas totales. No obstante, estos hombres establecieron principios que han sido utilizados por algunos para defender el relativismo ético.

El relativismo en el mundo antiguo

Se pueden distinguir tres movimientos en el mundo antiguo por su influencia en el relativismo ético: el procesismo, el hedonismo y el escepticismo.

Procesismo. "Nadie se baña dos veces en el mismo río", dijo Heráclito, "porque siempre hay agua fresca sobre él". Todo en el mundo está en un estado de cambio continuo. Más tarde, Cratilo llevó esta filosofía del cambio tan lejos que creía que nadie podía bañarse en el mismo río ni una sola vez. El río –y todo lo demás– no tiene "uniformidad" ni esencia inmutable. Cratilo creía tan firmemente que todo es cambio que ni siquiera estaba seguro de su propia existencia. Huelga decir que, si esta filosofía del proceso es correcta, entonces no hay absolutos inmutables, éticos o de otro tipo.

Hay dos puntos que deben tenerse en cuenta para evaluar esta posición. En primer lugar, es importante señalar que Heráclito no era un relativista total. Creía que existe un *logos inmutable* debajo de todo cambio y por el cual se mide el cambio en sí. Heráclito creía que todos los hombres deberían vivir según esta ley absoluta en medio del flujo de la vida. En segundo lugar, Cratilo llevó el cambio tan lejos que destruyó la idea del cambio en sí. Cuando *todo* cambia y nada es constante, entonces no hay forma de medir el cambio. Pero cuando se destruye el cambio, se regresa a lo inmutable. El cambio total es un concepto inconsistente y autodestructivo.

Hedonismo. Los epicúreos dieron impulso a una ética relativista al hacer del placer la esencia del bien y del dolor la esencia del mal. Los placeres son relativos a los individuos y a sus gustos. Un paseo en montaña rusa es placer para algunos y pura agonía para otros. Si, entonces, el bien es lo placentero y el placer es relativo, entonces lo que es bueno es relativo al tiempo, al lugar y a los gustos de personas particulares. Lo que es moralmente bueno para uno puede ser malo para otro, y viceversa.

Las objeciones al hedonismo se dividen en varias categorías. En primer lugar, no todos los placeres son buenos. El placer sádico que se obtiene con la crueldad es malo. En segundo lugar, no todo dolor es malo. El dolor en el costado que advierte de una infección del apéndice es, a largo plazo, un dolor bueno. Además, es un error de categoría confundir gustos y valores. Los gustos pueden ser en gran medida (o incluso totalmente) relativos, pero los valores básicos no lo son. Los gustos son cosas que las personas *tienen* y varían según las circunstancias. Pero los valores son algo que las personas *son,* y las personas siguen siendo personas sin importar las circunstancias. Por lo tanto, no todos los valores son totalmente relativos.

Escepticismo. El lema central del escepticismo es “suspender el juicio sobre todo”. El escéptico sostiene que todas las cuestiones tienen dos caras y que se puede llegar a un punto muerto con argumentos. Como no podemos llegar a ninguna conclusión firme y definitiva sobre nada, el hombre sabio simplemente duda de todas las cosas. Se niega a llegar a ninguna conclusión definitiva. Aplicado a la ética, esto significaría que uno no debe aceptar nada como absoluta o universalmente correcto o incorrecto.

Los problemas del escepticismo son numerosos. En primer lugar, el escéptico es, de hecho, dogmático. No está dispuesto a suspender el juicio sobre su escepticismo. ¿Por qué no dudar de si uno debería dudar de algunos valores (como la justicia para todos)? En segundo lugar, hay cosas de las que no se debería dudar. ¿Por qué alguien debería dudar de algo sobre lo que tiene buenas razones para creer? Y si los principios éticos son en cierto sentido intuidos o evidentes (véase el capítulo 24), ¿por qué deberíamos dudar de lo que parece obviamente cierto a menos que haya alguna buena razón para hacerlo? Además, la ética tiene que ver con la forma en que vivimos, y el escéptico no puede vivir en el escepticismo. No puede suspender todo juicio sobre si debe comer o no. Y si está casado, no se atreve a suspender el juicio sobre si debe amar a su esposa. En resumen, no hay razón para que uno deba permitir que el escepticismo lo lleve al relativismo total.

El relativismo en la Edad Media

Como el período medieval estuvo dominado por un punto de vista cristiano, no se esperaría ver mucho relativismo. Sin embargo, hubo escritores cristianos cuya filosofía contribuyó al relativismo ético.

Intencionalismo. Peter Abelard (1079–1142) sostuvo que un acto es correcto si se realiza con buenas intenciones e incorrecto si se realiza con malas intenciones. Por lo tanto, algunos actos que parecen incorrectos no lo son. No diríamos, por ejemplo, que alguien que mata accidentalmente a un hombre es moralmente culpable. Tampoco le daríamos crédito moral a alguien que da dinero a los pobres si sabemos que su motivo es ser alabado por los hombres. Si este es el caso, entonces parecería que lo correcto o incorrecto está determinado únicamente por la *intención* de la persona que realiza la acción. Todo es relativo a las intenciones de una persona.

Una objeción al intencionalismo se enuncia en la verdad de que "el camino al infierno está pavimentado con buenas intenciones". Incluso Hitler tenía "buenos" motivos para matar a los judíos: quería librar al mundo de lo que consideraba el problema que lo aquejaba (los judíos). Es evidente que las malas intenciones harán que un acto sea malo, pero las buenas intenciones no necesariamente harán que un acto sea correcto. La intención es sólo un aspecto de una acción ética. Otro aspecto esencial es si las intenciones están

de acuerdo con lo que es intrínsecamente correcto (es decir, una ley o un mandato divino).

Voluntarismo. Guillermo de Ockham (1300?–1349) insistió en que todos los principios morales se pueden atribuir a *la voluntad de Dios,* y que Dios podría haber decidido de otra manera lo que es correcto y lo que es incorrecto. Si esto es así, entonces el hecho de que uno deba o no amar u odiar está sujeto a cambios. El amor puede ser correcto hoy e incorrecto mañana. Todo es relativo a la voluntad de Dios, que puede cambiar. Muchos voluntaristas se consuelan con el hecho de que creen que Dios *no* cambiará de opinión sobre las normas éticas esenciales.

La primera dificultad del voluntarismo es que hace que Dios sea arbitrario y no esencialmente bueno. Además, exalta la voluntad de Dios por encima de su naturaleza y le permite operar independientemente de su naturaleza. Esta es, en el mejor de los casos, una teología cuestionable. Además, el voluntarismo no ofrece ninguna seguridad de que Dios no cambiará las normas éticas esenciales. De hecho, ni siquiera tiene sentido hablar de que Dios no cambie las normas éticas "esenciales", ya que si no se basan en la esencia o naturaleza de Dios, entonces no son esenciales. Finalmente, un acto no es bueno simplemente porque un poder soberano lo quiera; es bueno solo si ese poder es un poder *bueno* . Por lo tanto, no basta con atribuir lo que se entiende por derecho a la sola voluntad de Dios; debe atribuirse a su *buena* voluntad, es decir, a su voluntad actuando de acuerdo con su buena naturaleza.

Nominalismo. Ockham contribuyó quizás más al relativismo ético que cualquier otro pensador cristiano de la Edad Media. Ockham era nominalista y negaba que existieran universales. Los universales, esencias o formas, existen sólo conceptualmente, pero no en la realidad. Toda realidad es radicalmente particular. La "humanidad", por ejemplo, es sólo un concepto abstracto en nuestras mentes. Los hombres individuales existen fuera de nuestras mentes, pero no encontraremos la existencia de la humanidad en ningún lugar fuera de un concepto en nuestra mente. No es difícil ver que si el mismo razonamiento se aplica a conceptos éticos como la bondad o la justicia, entonces también ellos existen sólo en una instancia radicalmente individual, pero no de ninguna manera universal. Así, el nominalismo implica un relativismo ético radical.

A modo de crítica, algunos han argumentado, en primer lugar, que, a menos que existieran formas universales de significado, comunes a todos los idiomas, no se podría traducir el significado de un idioma a otro. Pero la comunicación universal sí se produce. Por lo tanto, debe haber algunos "universales", o una base universal para el significado. En segundo lugar, otros insisten en que estos universales deben aplicarse a *todos* los particulares de sus respectivas clases, o no serían verdaderamente universales. En términos éticos, esto significaría que todos los actos individualmente buenos deben participar de algún modo de la bondad, y que la bondad es universal o común a todos los bienes particulares. Por último, para el cristiano, la verdadera base de lo que es universalmente correcto es la naturaleza de Dios. Dios es el Ideal Absoluto según el cual debemos modelar nuestras vidas. Por lo tanto, fue doblemente inapropiado que Ockham, que era cristiano, afirmara que no existe un bien universal o esencial.

El relativismo en el mundo moderno

Se seleccionarán tres corrientes éticas relativistas del mundo moderno para ilustrar la tendencia creciente hacia el relativismo.

Utilitarismo. Como ya comentamos en el capítulo 25, Jeremy Bentham formuló el principio de que debemos actuar para lograr el mayor bien para el mayor número de personas. Por supuesto, las acciones que en un momento dado pueden generar el mayor bien para la mayor cantidad de personas no son necesariamente las acciones que serán mejores para todas las personas en todo momento. En este sentido, el utilitarismo es relativista. Algunos utilitaristas admiten con franqueza que puede llegar un momento en que ya no sea lo mejor preservar la vida. Es decir, las condiciones pueden ser tales para algunos (o para todos) que sería mejor no vivir. En este caso, el mayor bien sería promover la muerte.

El primer problema del utilitarismo estricto como justificación del relativismo es que incluso el utilitarismo sostiene que algunos principios son universalmente ciertos (por ejemplo, uno *siempre debe* actuar para maximizar el bien). Además, el utilitarismo implica que el fin puede justificar cualquier medio. ¿Qué sucedería si el buen fin (purificar genéticamente a la raza) exigiera que esterilicemos (o incluso matemos) todo el acervo genético "impuro"? ¿Justificaría este fin los medios de eutanasia o esterilización

forzada? Obviamente no. Finalmente, los resultados por sí solos (incluso los resultados deseados) no hacen que algo sea bueno.

Existencialismo. Sören Kierkegaard, el padre del existencialismo, abrió la puerta al relativismo al afirmar que el deber más elevado del hombre (hacia Dios) a veces trasciende todos los límites éticos. Kierkegaard creía en la ley moral que dice "no matarás". Sin embargo, también sostenía que cuando Dios ordenó a Abraham que tomara a su hijo, Isaac, y lo sacrificara en la montaña, Abraham tuvo que ir más allá del mandato ético para obedecer el mandato de Dios de sacrificar. No hay razón ni justificación para tal acto, dijo Kierkegaard. Uno simplemente debe cumplir con este deber trascendente mediante "un acto de fe". Otros existencialistas desde Kierkegaard han sido aún más audaces, proclamando que cada hombre tiene derecho a "hacer lo que quiera".

El relativismo existencial ha recibido muchas críticas. En primer lugar, si cada uno hiciera literalmente "lo que le placía", se produciría un caos que impediría a todo el mundo hacer lo que quisiera. En segundo lugar, incluso la libertad necesita un contexto o una estructura. La libertad absoluta (de dos o más personas) es imposible. Si un hombre elige libremente hacer a otro lo que éste rechaza libremente, habrá conflicto. La ley tiene por objeto estructurar la libertad para maximizar los derechos de un individuo sin minimizar los derechos de otro. En tercer lugar, a menos que exista alguna justificación moral para un acto, uno no está moralmente justificado para realizarlo. Ninguna acción escapa al primer principio ético de la justicia, así como ningún pensamiento escapa a la ley de la no contradicción. Tanto los pensamientos como las acciones están regidos por los primeros principios. Y quien quebranta los primeros principios acabará siendo quebrantado por ellos.

Evolucionismo. Siguiendo los pasos de Darwin, hombres como Herbert Spencer (1820-1903) ampliaron la teoría de la evolución hasta convertirla en una teoría del desarrollo cósmico. Otros, como Thomas Huxley (1825-1895) y su nieto, Julian Huxley (1887-1975), elaboraron una ética evolucionista. Se trata del antiguo procesismo visto en términos evolucionistas. El principio central de la ética evolucionista es que lo correcto es lo que ayuda al desarrollo evolutivo de la humanidad; lo incorrecto es lo que lo obstaculiza.

Julian Huxley estableció tres principios de ética evolutiva: (1) es correcto realizar nuevas posibilidades en la evolución; (2) es correcto respetar la

individualidad humana y alentar su máximo desarrollo; y (3) es correcto construir un mecanismo para una mayor evolución social. (Huxley no dice qué hacer cuando 1 o 3 entran en conflicto con 2.) Una ética de este tipo es obviamente relativista, ya que diferentes mecanismos ayudarán o dificultarán el proceso evolutivo en diferentes momentos. Por lo tanto, lo correcto o lo incorrecto será relativo a la etapa de desarrollo del hombre.

Las objeciones a esto siguen la misma línea que las objeciones a las opiniones procesistas y utilitaristas. En primer lugar, ¿quién decide cuál es el objetivo último? ¿El "desarrollo", en qué dirección y de qué manera (biológica, cultural o políticamente)? Además, ¿cómo sabemos que el "desarrollo" deseado es en realidad *un buen* desarrollo? De hecho, también se puede desarrollar o progresar en el mal. Por último, ¿quién decide qué "ayudará o dificultará" el progreso y sobre qué bases? Hay que suponer algún estándar externo al proceso evolutivo por el cual juzgar, de lo contrario no hay forma de saber si el proyecto en su conjunto está mejorando *o* simplemente es diferente de una etapa anterior. Dado que ninguna "etapa" del proceso se considera definitiva, debe haber un estándar más allá de él por el cual se juzguen las etapas como relativamente buenas o malas.

El relativismo en el mundo contemporáneo

En el relativismo ético contemporáneo se destacan varios movimientos: el emotivismo, el subjetivismo y el situacionismo. En sus formas extremas, todos ellos son antinomianos.

Emotivismo. AJ Ayer sostuvo que todas las afirmaciones éticas son emotivas. "No harás…" en realidad significa "siento *que* está mal" o "no me gusta". La ética no es prescriptiva; es simplemente *emotiva.* Los pronunciamientos éticos son simplemente una expresión de nuestros sentimientos subjetivos y no imperativos divinos sobre el deber moral. Claramente, se trata de un relativismo radical, ya que sobre esta base todo sería relativo a los sentimientos enormemente diferentes de diferentes individuos.

La primera dificultad de esta visión contra las prescripciones morales es que es en sí misma prescriptiva. *Legisla* lo que debe entenderse por enunciados del tipo "no debería" e insiste en que deben reducirse a enunciados del tipo "no me gustan". En lugar de legislar lo que deben

significar las oraciones, debería escuchar *lo* que significan. ¿No sería mejor admitir que cuando uno dice "los hombres no deberían ser racistas", en realidad quiere decir que los hombres *no deberían* ser racistas? En segundo lugar, se ha observado que incluso los emotivistas no creen en realidad que todo sea relativo; los emotivistas suponen que Hitler *no debería* haber intentado el genocidio. No se conforman con decir "Creo que Hitler estaba equivocado, pero tú puedes creer que tenía razón". Finalmente, un hombre que dice que cree que todo es relativo a los sentimientos no reacciona de esa manera, al menos no cuando es víctima de una injusticia. Si un emotivista fuera engañado, robado o asaltado, su *reacción* indicaría lo que realmente cree acerca de estas actividades.

Subjetivismo. El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre implica una forma de subjetivismo radical en la ética. Él cree que no hay un significado objetivo ni un valor para la vida: "El hombre es una pasión inútil", dice. También escribe: "No había nada en el cielo, ni bien ni mal, ni nadie que me diera órdenes… Estoy condenado a no tener otra ley que la mía… Porque yo… soy un hombre, y cada hombre debe encontrar su propio camino". 1 El hombre es absolutamente libre y todo es relativo a lo que el individuo quiere hacer. Creamos nuestros propios valores. No hay valores objetivos que descubrir; todos los valores son creados subjetivamente por quienes los quieren. En lugar de un voluntarismo divino (como en Guillermo de Ockham), Sartre ha afirmado un voluntarismo radicalmente individual y humano.

Es importante observar, en primer lugar, que Sartre comienza con una dicotomía radical entre sujeto y objeto. La razón básica por la que el valor no puede ser objetivo es que un sujeto no es un objeto, y viceversa. Según Sartre, sujeto es sujeto, objeto es objeto, y nunca los dos se encontrarán. Pero esta dicotomía es, en el mejor de los casos, muy cuestionable. La concepción cristiana del hombre declara que el hombre es el sujeto que tiene valor objetivo. En segundo lugar, Sartre sería incoherente si no reconociera que la libertad humana tiene valor objetivo, pues no sólo Sartre es libre, sino que también lo son todas las demás personas. Pero si *todos* son libres –no sólo un hombre en sí mismo, sino también todos los que existen *fuera de* él–, entonces esto significaría que la libertad es una realidad *objetiva* , pues eso es lo que se entiende por "objetivo", es decir, una realidad independiente y exterior a uno mismo (un sujeto). Por último, la posición de Sartre es en realidad antinómica, y como tal está sujeta a la crítica de esa posición que se dará más adelante.

Situacionismo. La ética situacional de Joseph Fletcher ejemplifica la posición relativista. Todo es relativo a la situación, dice Fletcher. Debemos evitar "como la peste" palabras absolutas como *nunca, siempre, no* y *sólo.* Incluso los Diez Mandamientos sólo son verdad en términos generales, pues hay excepciones a cada mandamiento. En ciertas situaciones es correcto mentir, robar, cometer adulterio, matar e incluso blasfemar contra Dios. Lo único que es absoluto es el amor, pero uno no puede saber lo que significa el amor de antemano. Las decisiones del amor se toman de manera situacional, no prescriptiva. Fletcher proclama audazmente que el fin justifica los medios. Por lo tanto, el fin de salir de la prisión para estar con la familia, dice Fletcher, justificaría cometer adulterio con el guardia, si el embarazo fuera la única manera de ser liberado. Del mismo modo, el fin de salvar la vida de la esposa justificaría los medios de blasfemar contra Dios, y así sucesivamente. En resumen, la situación determina qué está bien y qué está mal.

Tal vez la primera y más importante crítica al situacionismo es que se reduce al antinomianismo, pues un absoluto sin contenido (el amor) es lo mismo que no tener ningún absoluto. Ordenar "amor" en cada situación sin ser capaz de definir lo que significa amor es como considerar que *cualquier* respuesta que un estudiante considere "mejor en la situación" es la respuesta correcta en el examen. Además, la opinión de Fletcher es claramente inconsistente cuando se la expresa en un inglés sencillo. "Evitar palabras como 'nunca' y 'siempre' como si fueran la peste" en realidad se traduce como "Uno nunca debería usar la palabra 'nunca'". O peor aún, implica que "es absolutamente necesario evitar todos los absolutos". Pero si uno no evita las declaraciones universales al advertir sobre declaraciones universales, entonces ha derrotado su propio proyecto. Finalmente, Fletcher no presta atención a su propia advertencia, pues incluso en asuntos específicos Fletcher usa un lenguaje universal. Sobre el aborto escribió: "*Ningún* bebé no deseado debería nacer *jamás* " (énfasis añadido). Los absolutos parecen ser inevitables.

El relativismo total es antinomiano

Pocas personas se proclaman antinómicas, pero muchas lo son. Como hemos comentado antes, un antinomiano es aquel que no cree que existan leyes éticas (y/o que, de hecho, está en contra de ellas). Las opiniones de AJ Ayer y Jean-Paul Sartre son, en esencia, antinómicas. Fletcher incluyó a los

primeros gnósticos cristianos en la lista de antinomianos, puesto que creían que tenían una percepción intuitiva de la realidad que iba más allá de toda ley.

Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un buen ejemplo de un pensador antinomiano porque dijo: "Dios ha muerto" y afirmó que todo valor objetivo murió con Él. Afirmó que debemos ir "más allá del bien y del mal" (el título de uno de sus libros). Se llamó a sí mismo "el primer inmoralista" que cuestionó incluso los principios morales más generales, como "no dañar a nadie". Nietzsche rechazó con mucho énfasis las virtudes cristianas tradicionales "blandas". Las reemplazaría por las virtudes "duras" del "superhombre". Pero estas virtudes, dijo, no se descubren; son *creadas* por los hombres con su "voluntad de poder".

Hay varios puntos que criticar sobre la relatividad total en ética. Primero, no se pueden negar absolutamente todos los absolutos sin tener uno propio. Es incoherente afirmar que es absolutamente cierto que no hay absolutos. Segundo, no todo puede estar en un estado de cambio constante y completo. El cambio debe medirse por lo que no forma parte del cambio, de lo contrario no sabríamos que se produjo ningún cambio. Pero lo que no forma parte del mundo cambiante debe ser inmutable. Por lo tanto, el cambio implica un absoluto. Tercero, todo el mundo parece tener un "absoluto" o "último" en su sistema. Como observó Paul Tillich, todo el mundo tiene un compromiso último, un centro incondicional de su vida. Sin este centro no sería una persona. El absoluto de Sartre era la "libertad". El de Nietzsche era la "voluntad de poder" o, más tarde, la "voluntad de eterna repetición" del mismo estado de cosas. John Dewey negó todos los absolutos, pero hizo del "progreso" su absoluto.

Todo lo que hay que hacer es descubrir a qué se compromete incondicionalmente un hombre o en qué se interesa apasionadamente: eso es lo máximo o lo absoluto. Sin embargo, es *lo* máximo y lo trata como tal. Finalmente, cada persona espera ser tratada como persona. La prueba de que realmente cree que existen algunos valores incondicionales es que *espera* que se respete su libertad y su dignidad. Puede que en sus acciones no siempre respete a los demás, pero con sus *reacciones* demuestra que siempre espera que los demás respeten su libertad y su dignidad.

¿Es el derecho universal?

Si el derecho no siempre es relativo e individual, a veces debe ser universal. Nuestra pregunta aquí, entonces, no es si existe un derecho universal, sino más bien *qué* es universalmente correcto o incorrecto.

Significado de Derecho

Ya hemos hablado de lo que se entiende por derecho (cap. 24). Es un valor intuido que no se puede definir en términos de otra cosa. Es algo que "debe" seguirse en las intenciones y acciones de uno. Para el cristiano, el contenido del derecho se encuentra tanto en la ley natural (que se conoce al examinar las expectativas humanas) como en la ley sobrenatural (que se conoce por la revelación divina en las Escrituras). Por ejemplo, las personas tienen derecho a ser amadas, a ser tratadas con justicia, a que se les diga la verdad, etc.

¿Cuál es el significado de universal?

Por derecho *universal* se entiende un deber que es vinculante para *todos los hombres en todo tiempo y lugar.* Hay dos formas principales de fundamentar las obligaciones universales: una es el enfoque utilitarista de las normas (véase el capítulo 25) y la otra, el enfoque deontológico.

Derechos universales utilitaristas de las normas. Según la perspectiva utilitarista de las normas, la *obligación* es universal, pero el acto no tiene necesariamente un valor intrínseco y universal. Por ejemplo, uno siempre debería pagar impuestos, ya que pagar impuestos *como norma* trae mejores resultados o genera una mejor sociedad que no pagarlos. Los resultados justifican mantener la norma. Sin embargo, esto de ninguna manera significa que haya algún valor intrínseco y absoluto en pagar impuestos. De hecho, puede llegar un día en que pagar impuestos ya no traiga mejores resultados, en cuyo caso la norma debe descartarse. Por lo tanto, técnicamente hablando, las normas del utilitarismo de las normas no son representativas de actos que tienen un valor intrínseco y universal. Simplemente representan lo que parece ser el tipo de normas que serían productivas para lograr mejores sociedades.

Derechos universales deontológicos. Según la perspectiva deontológica, el deber se basa en un valor intrínseco. El deber *universal* , entonces, significaría un valor intrínseco que es vinculante para todos los hombres en todas partes

y siempre. Esto significaría que solo aquellas normas éticas que se basan en un bien inmutable podrían considerarse universales en el sentido último. Para el cristiano esto significa que un derecho universal es aquel que se basa en la esencia o carácter de Dios. La Biblia declara que, entre otras cosas, Dios es verdad (Hebreos 6:18), amor (1 Juan 4:16), santo (Levítico 11:45) y justo (Sofonías 3:5). Por lo tanto, estos son universalmente vinculantes para nosotros. No hay excepciones a estos. Siempre son nuestro deber ético.

Hay otras cosas que son vinculantes en un sentido más limitado. Estas se basan en la voluntad de Dios para un pueblo y/o tiempo en particular. Las leyes ceremoniales del Antiguo Testamento (como ofrecer sacrificios o someterse a la circuncisión) encajan en esta categoría. Estas eran universales en el sentido de que eran vinculantes para todos los israelitas en todos los lugares, pero solo por el período de tiempo designado por Dios. Hay otros ejemplos bíblicos. Los hombres no estaban obligados a obedecer a los gobiernos civiles hasta después del diluvio (Gn. 9:6). Y si se toma "todo el tiempo" para incluir el cielo, entonces tal vez los votos del matrimonio no sean vinculantes en la eternidad (Mt. 22:30).

Algunas calificaciones del derecho universal

El concepto de "universal" aplicado a la ética tiene algunas salvedades que ayudarán a explicar algunas dificultades que surgen en situaciones de conflicto (que se analizarán en el capítulo 27).

Deber universal y conducta determinada. Un deber verdaderamente universal no siempre implica que de él se deba seguir una conducta determinada. Existe un *deber universal* de no matar intencionalmente a otro ser humano, pero a veces puede ser necesario hacerlo para salvar la propia vida (Éxodo 22:2s). También existe un deber universal de no mutilar el cuerpo humano, pero a veces es necesario amputarlo para salvar la vida de la persona.

El deber universal y un mundo caído. Idealmente, Dios diseñó un marido para una esposa, pero debido a que este es un mundo caído, Él permitió la poligamia de manera limitada por un tiempo determinado (Mateo 19:3s). *Idealmente,* Dios deseaba que los israelitas celebraran la Pascua el mismo día y mes en que fueron liberados de Egipto, pero debido a que algunos eran ceremonialmente impuros en este día (debido a las condiciones de este

mundo caído), Dios prescribió otro día, un mes después (Números 9:10-11). También, *idealmente,* uno siempre debería devolver la propiedad de su vecino cuando se lo pida, pero cuando el vecino le pide que le devuelva su arma para poder matar a su esposa, entonces es otro asunto.

El "qué" universal y el "cuál" situacional. La situación nunca determina *lo que* es correcto para el cristiano; Dios determina lo que es correcto. Sin embargo, la situación a menudo nos ayuda a descubrir *cuál de* las leyes de Dios debe aplicarse. Por ejemplo, los hechos de la situación son necesarios para que un jurado descubra qué ley ética seguir: la que dice liberar al inocente o la que dice castigar al culpable. El jurado no determina *lo que es* moralmente correcto, pero sí decide *qué* ley moral se aplica.

Conflicto de deberes morales. El problema más acuciante es el de los conflictos de deberes morales. ¿Qué se debe hacer cuando dos o más principios morales entran en conflicto inevitable? Éste será el tema del próximo capítulo. Observamos aquí que sería necesario algún tipo de calificación de lo que se entiende por deber universal si dos principios morales entran en conflicto; no hace falta decir que algo tiene que "ceder". No se pueden *hacer* cosas opuestas simultáneamente. Por ejemplo, supongamos que uno tiene que elegir entre mentir para proteger una vida y decir la verdad para mostrarle a un asesino dónde se esconde su víctima. No se puede mentir para salvar una vida y al mismo tiempo no mentir. Pero si uno no miente, entonces no hace todo lo que puede para proteger la vida de un inocente. Y si miente, entonces no ha cumplido con el mandamiento de ser veraz en todo momento. En vista de este tipo de conflictos, algunos han sugerido que la perspectiva se denomine "absolutismo contextual", es decir, cada principio es absoluto en su contexto. El próximo capítulo tratará este problema con más detalle.

Conclusión

Hemos analizado la cuestión de lo relativo frente a lo universal, y hemos descubierto que la negación de todo valor absoluto es infructuosa e incluso incoherente. Para el cristiano, las normas éticas universales están ancladas en el carácter inmutable de Dios. Con ello se quiere decir que todos los hombres tienen ciertas obligaciones morales, por ejemplo, la de amar y ser justos en todo tiempo y lugar. Sin embargo, las diferentes situaciones ayudan a descubrir *cuál* de los absolutos de Dios se aplica, pero la situación en sí no

determina *cuál* es nuestro deber. Además, el deber absoluto no siempre tiene una correspondencia unívoca con los cursos de acción reales. Hay circunstancias menos que ideales en este mundo caído que exigen un ajuste correspondiente en la acción encaminada a cumplir con las obligaciones universales.

Lecturas sugeridas

San Agustín, *sobre la mentira*

Fletcher, Joseph. *Ética situacional: la nueva moral*

Geisler, NL *Ética: alternativas y problemas*

Lewis, CS *La abolición del hombre,* apéndice

Murray, John. *Principios de conducta*

Ramsey, Paul. *Hechos y reglas en la ética cristiana*

Thielicke, Helmut. *Ética teológica*

CAPÍTULO 27. CUMPLIR CON LOS DEBERES MORALES ¿ALGUNA VEZ HUBO CONFLICTO?

Tal vez el problema más acuciante en materia de ética sea qué hacer cuando los deberes morales entran en conflicto. Entre quienes creen que existen deberes morales universales, este problema es particularmente agudo. Básicamente, hay tres posiciones adoptadas sobre esta cuestión. La primera posición niega que los conflictos sean reales, y las dos últimas sostienen que el dilema tiene solución. Las tres posiciones pueden clasificarse en: tercera alternativa, mal menor y bien mayor.

La tercera perspectiva alternativa

Según la postura de la tercera alternativa, siempre hay una salida moral a todo dilema ético. Los conflictos nunca son realmente inevitables. Pueden ser dolorosos y aparentemente reales, pero nunca genuinamente así. Siempre hay una "tercera alternativa" o, mejor, al menos una buena alternativa al dilema. A menudo, la buena salida será elegir una de las dos alternativas y no la otra. Al examinar las alternativas, se sostiene que uno puede descubrir que sólo una de las opciones es realmente su deber moral. La otra opción puede ser la obligación de otra persona.

Elementos básicos de la vista

La tercera alternativa es una postura muy extendida entre los cristianos. Primero se analizarán los principios básicos de esta postura y luego se presentarán las críticas.

Los conflictos son sólo aparentes. No hay conflictos en Dios ni en sus leyes, se insiste. Dios no puede contradecirse a sí mismo. Dios no puede ordenar simultáneamente deberes opuestos. Por lo tanto, cualquier conflicto que parezca ser se debe a nuestra incomprensión de lo que realmente es nuestro deber. Los cristianos a menudo citan 1 Corintios 10:13 en apoyo de esta posición: "Dios… no os dejará ser tentados más allá de vuestras fuerzas, sino

que con la tentación dará también la salida…" En resumen, siempre hay una salida. No todas las alternativas son malas.

Nunca mientas para salvar una vida. La pregunta paradigmática que se utiliza para ilustrar todas estas opiniones es: "¿Debemos mentir para salvar una vida?". La tercera alternativa responde enfáticamente a esta pregunta: "No, nunca". En primer lugar, en la situación sólo hay *un* deber, a saber, decir la verdad. En segundo lugar, en este caso la elección *no* es entre mentir y matar, sino entre mentir y permitir que *alguien más* mate. Pero el deber del individuo es sólo para con la verdad. El problema de lo que haga con esa verdad es del potencial asesino.

Nunca pecar para evitar pecar. En la respuesta anterior está implícita la creencia de que uno nunca debe pecar (en este caso, mentir) para evitar un pecado (asesinato). Se dan otros ejemplos. Por ejemplo, una persona nunca debe suicidarse para evitar ser torturada. Tampoco una mujer debe mentir o dañar (y mucho menos matar) a un agresor para evitar ser violada. Esta visión, por lo tanto, rechazaría la idea de un supuesto ataque preventivo contra una persona o un país amenazantes.

Confiar en la providencia de Dios. Otro elemento de la defensa cristiana de la tercera alternativa es la confianza firme en que Dios nos librará del dilema moral. La historia de Daniel en el Antiguo Testamento se utiliza a menudo como ejemplo. El rey de Babilonia ordenó a Daniel y a sus colegas que comieran y bebieran alimentos que Dios había prohibido. Daniel pidió una "tercera alternativa", es decir, que lo alimentaran con una dieta diferente. Dios bendijo a Daniel y a sus amigos y los ayudó a evitar la desobediencia a las leyes de Dios.

Muchos cristianos afirman que si uno ora fervientemente, Dios intervendrá y evitará que el asesino encuentre o mate a la víctima, incluso cuando digamos la verdad sobre su paradero. Estos cristianos insisten en que Dios siempre (incluso milagrosamente) proporcionará una buena salida a cada situación si somos fieles.

Los verdaderos dilemas son de nuestra propia creación. A veces, los defensores de la tercera alternativa admiten que existen algunos conflictos morales reales. Por ejemplo, un hombre puede verse atrapado en una situación de

tráfico en la que debe chocar de frente con un autobús escolar cargado o con una persona que camina por la calle. Pero la razón de este verdadero dilema *siempre* será que no conducía con cuidado. Es decir, siempre hay algún pecado previo que nos lleva al verdadero conflicto. Si "hacemos nuestra cama, entonces debemos acostarnos en ella". Pero para los fieles –para aquellos que no pecan para meterse en dificultades– siempre hay una salida sin pecado. Antes de nuestro pecado no había ningún dilema moral. Por ejemplo, el hombre *no fue obligado* a conducir tan rápido; eligió libremente conducir de manera imprudente y, por lo tanto, se colocó en el dilema.

Evaluación de la tercera alternativa

Los opositores a la tercera alternativa señalan los siguientes problemas.

Ingenuidad ante los conflictos reales. Si bien es cierto que a menudo existen terceras alternativas que debemos explorar (Dn. 1), también es cierto que a veces tales alternativas no existen (como en Dan. 3 y 6). Se nos ordena obedecer al gobierno humano (Tito 3:1), incluso a toda institución humana (1 Pedro 2:13), porque son "instituidas por Dios" (Rom. 13:1). Sin embargo, el gobierno ordenó a los tres niños hebreos que adoraran a un ídolo (Dn. 3) y requirió que Daniel orara al rey (Dn. 6). En ambos casos *no* había una tercera alternativa. Lo mismo fue cierto con respecto al mandato de Faraón de matar a todos los bebés varones (Éx. 1). Los conflictos reales ocurren. Jesús incluso pareció generar conflictos reales al sanar en el día de reposo o al permitir que sus discípulos arrancaran espigas en el día de reposo. En una ocasión Jesús justificó su acción señalando que David y sus hombres tomaron (¿robaron?) el pan prohibido del templo para saciar su hambre (Mateo 12:3 , 4).

No basta con decir, como hacen algunos cristianos, que los mandamientos que Dios "aprobó" de desobediencia eran sólo ceremoniales o civiles, y por lo tanto sin importancia, por varias razones. En primer lugar, seguían siendo mandamientos divinos y, por lo tanto, hay un conflicto real entre los mandamientos divinos. En segundo lugar, si uno dice que es el bien mayor cumplir el mandamiento superior (por ejemplo, el moral sobre el civil), entonces está admitiendo una forma de la visión del "bien mayor" (ver más abajo). En tercer lugar, es cuestionable si lo llamado ceremonial y civil puede estar completamente divorciado de lo moral. Seguramente uno no diría que no hay intención o implicación moral en el mandamiento de obedecer al

gobierno. Incluso el Concilio de Jerusalén en el Nuevo Testamento colocó como moralmente vinculantes para el cristiano algunos mandamientos considerados como "ceremoniales" en el Antiguo Testamento (Hechos 15:6s .). Finalmente, no todos los conflictos reales son entre leyes ceremoniales (o civiles) y morales. Los votos son moralmente vinculantes (Ecl. 5:4 , 5). Pero ¿qué pasa con los votos de Jefté de sacrificar a su hija (Jue. 11)? El conflicto de Abraham era entre dos mandamientos morales ("No matarás", versus, "Sacrificarás a tu hijo"). El hecho de que Abraham no matara a Isaac no importa; tenía *la intención* de hacerlo (cf. Heb. 11:19); y la intención de pecar sería un pecado (cf. Mt. 5:28). Además, el dilema, "¿Debe un médico salvar a la madre o al bebé?" es moral, como lo es, "¿Debe uno matar en defensa propia?"

Tendencia al legalismo. Esta postura implica una especie de endurecimiento moral de las arterias. La actitud que la sustenta y su aplicación a menudo recuerdan a los fariseos del Nuevo Testamento, que insistían en que se guardara la ley del sábado a toda costa, incluso si eso significaba ignorar a una persona necesitada. La respuesta de Jesús al legalismo de los fariseos puede aplicarse aquí: "El sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado" (Mr. 2:27). De la misma manera, el hombre no fue hecho para las leyes morales; las leyes morales fueron hechas por Dios para ayudar al hombre. Pero el fracaso del legalista en trascender las leyes inferiores para ser misericordioso y servicial con las personas es evidente en su obstinación por guardar una ley a toda costa, incluso a costa de una vida humana.

Poner lo inferior por encima de lo superior. Jesús habló de "lo más importante de la ley" (Mateo 23:23) y de "mayor amor" (Juan 15:13), e incluso de "mayor pecado" (Juan 19:11). Parece que el enfoque de la tercera alternativa descuida este aspecto de la ética cristiana. Por ejemplo, en la cuestión de mentir para salvar una vida, el verdadero conflicto no es entre el asesinato y la mentira, sino entre mostrar misericordia al inocente por un lado y decir una mentira al culpable. En este caso, no falsificar es, por lo tanto, un acto despiadado. Por lo tanto, la perspectiva de la tercera alternativa, al no falsificar, antepone el bien menor al mayor. El dilema paralelo descrito anteriormente, donde el vecino exige su propiedad legítima (un arma) para poder matar a su esposa, es en realidad un conflicto entre el bien mayor y el menor. La misericordia para con el inocente es una ley superior a los derechos de propiedad del asesino. De la misma manera, la misericordia parecería tener prioridad sobre la verdad. En 1 Corintios 8 , la misericordia hacia el "hermano

débil" tuvo prioridad sobre la verdad, tal como la entendió el "hermano fuerte", de que la carne ofrecida a los ídolos era simplemente una comida económica.

Aprobación divina de la falsificación para salvar vidas. Hay numerosos casos en las Escrituras donde Dios (implícita o explícitamente) elogió la fe de aquellos involucrados en el engaño intencional para salvar vidas. Abdías escondió a cien profetas para salvar sus vidas (1 Reyes 18). Eliseo engañó a sus posibles captores para salvar su vida (2 Reyes 6:18-20). Rahab escondió a los espías "por fe" (Hebreos 11:31) para salvar sus vidas. De hecho, la clave para la seguridad de los espías fue la mentira descarada de Rahab a los hombres que estaban en su puerta (Josué 2:5). Finalmente, las parteras hebreas desobedecieron al gobierno y mintieron al rey (Éxodo 1:19) para salvar a los bebés varones. Y en este caso, el texto dice clara e inequívocamente que "Dios los bendijo y les dio familias" como resultado de lo que hicieron. Puesto que todas las cosas en el Antiguo Testamento son "para nosotros" (Rom. 15:4) y sucedieron "para nuestro ejemplo" (1 Cor. 10:11), parece difícil evitar la conclusión de que estos fueron ejemplos aprobados por Dios de cómo Él quiere que nos comportemos en conflictos morales similares.

Inconsistencia en la postura. Ciertas prácticas inconsistentes son a menudo aprobadas por quienes sostienen la postura de la tercera alternativa. Por ejemplo, la mayoría de las personas dejan las luces encendidas cuando están fuera de casa durante unos días. Algunos incluso compran un dispositivo para encender y apagar las luces (y la radio) a determinadas horas, para que parezca que están en casa. Pero ¿por qué este engaño intencional? La respuesta: para proteger la propiedad de los ladrones. ¿Por qué, entonces, es incorrecto el engaño intencional (mentir) para proteger a personas inocentes de los asesinos? ¡Seguramente uno no piensa más en las posesiones que en las personas!

En segundo lugar, algunos de los que sostienen esta postura también aprueban el aborto para salvar la vida de la madre. Otros aprueban el asesinato en defensa propia. En ambos casos, uno está quitando activamente una vida para salvar otra vida. Pero según la postura de la tercera alternativa, "uno nunca debería pecar (por ejemplo, quitar una vida) para evitar el pecado". Para ser coherente con esta premisa de la postura de la tercera alternativa, uno debe ser un pacifista total y nunca permitir el aborto, ni

siquiera para salvar a una madre. Pero como la Biblia permite matar en defensa propia (Éxodo 22:2), para la pena capital (Génesis 9:6) y en una guerra justa contra la agresión (Génesis 14), entonces la postura de la tercera alternativa debe ser rechazada en este punto. En resumen, o bien la premisa principal del tercer alternativativismo es errónea, o bien nunca es correcto quitar activamente una vida (o falsificar) por ningún motivo. Pero la Biblia a veces aprueba tales actividades. Por lo tanto, la tercera alternativa es incorrecta.

La visión del mal menor

La segunda concepción, sostenida por quienes creen en normas éticas universales, se conoce popularmente como la concepción del mal menor. Según esta postura, existen algunos dilemas morales genuinos en los que ambas alternativas son erróneas. Uno está obligado simplemente a hacer el menor de los dos males y luego confesar su pecado.

Elementos básicos de la vista

La esencia de esta visión es mantener la naturaleza absoluta de las exigencias morales incluso cuando entran en conflicto, pero "resolver" el problema eligiendo el mal menor.

La realidad de los conflictos morales. La concepción del mal menor no sólo admite la posibilidad de conflictos morales, sino que generalmente sostiene que son inevitables . Contrariamente a la concepción de la tercera alternativa, que subraya la relación *ideal* entre las obligaciones éticas (tal como Dios las diseñó), esta concepción es plenamente consciente del mundo *real* . Este mundo no es ideal. Es caído y, como tal, los hombres se enfrentan a trágicas decisiones morales.

"Deber" no implica "poder". Una premisa que suele sostener la ética centrada en el deber (deontológica) es que "deber" implica "poder". Es decir, la responsabilidad implica la capacidad de responder. La visión del mal menor es la antítesis de esta posición. De hecho, es precisamente por eso que uno puede verse confrontado con un doble deber en el que ambas alternativas son malas. Es decir, uno no debe mentir *y* no debe permitir la crueldad hacia los inocentes. Ambas son obligaciones morales, y no hacer ninguna de las dos es incorrecto.

Carácter absoluto de las normas universales. Nadie puede criticar a esta postura por aferrarse obstinadamente al carácter absoluto de los absolutos morales. Una norma "universal" significa literal e inequívocamente aquello que todas las personas deben seguir siempre en todo momento y en todo lugar. No se permiten calificaciones, excepciones, exenciones ni modificaciones. En resumen, una norma universal no sólo es vinculante para todos, sino que nadie puede violarla sin incurrir en culpa moral.

El deber moral de uno en los conflictos es elegir el mal menor. Existe una salida a los dilemas morales: quebrantar la ley que prohíbe el mal *menor* . Esto no significa que existan motivos morales para quebrantar un mandamiento de Dios; no los hay. El mal menor nunca es justificable como tal; es simplemente *perdonable.* El deber de uno, por supuesto, es hacer el mal *menor* , no el mayor. Y al hacer el menor mal posible, uno debe confesar su pecado, pedir perdón y ponerse a merced de un Dios misericordioso.

Dos maneras de entender el mal menor. Hay dos maneras básicas en que los defensores de esta perspectiva juzgan cuál es el mal menor. Algunos adoptan un enfoque utilitarista, es decir, simplemente preguntan qué curso de acción traerá el mayor bien al mayor número de personas. Otros ven una especie de jerarquía de normas éticas y creen que uno siempre debe cumplir la ley superior y quebrantar la inferior. Por ejemplo, si la misericordia es una ley moral superior a la verdad, entonces uno debe quebrantar la ley de decir la verdad (es decir, uno debe mentir) para cumplir la ley de la misericordia (es decir, salvar vidas). Los cristianos que sostienen esta perspectiva apelan a las Escrituras para obtener un conocimiento de lo que es superior. Por ejemplo, Pedro dijo que el deber de uno hacia Dios es superior a su deber hacia el hombre (Hechos 5:29).

Evaluación de la perspectiva del mal menor

Se pueden hacer cuatro críticas a la teoría del mal menor, tal como se ha expuesto anteriormente. La primera crítica tiene que ver con las dos formas diferentes de determinar cuál es el mal menor.

Se reduce a un utilitarismo o a una concepción del bien mayor. Si el mal menor está determinado por lo que traerá el bien mayor a largo plazo, entonces en este punto la posición se derrumba en el utilitarismo y está sujeta a todas las

críticas de esa posición (véase el capítulo 25). Además, si es utilitarista, entonces, estrictamente hablando, ya no es una concepción deontológica, que la ética cristiana pretende ser. En resumen, parecería que la concepción del mal menor admite que no hay reglas cristianas que cubran *todas* las situaciones éticas, ya que apela a resultados de largo plazo para explicar las situaciones de conflicto. Si es así, entonces la ética cristiana no es integral; necesita del utilitarismo para salvarla.

Por otra parte, si quienes sostienen la postura del mal menor apelan a la regla de maximizar el bien, entonces su posición se reduce a la postura del bien mayor. Porque si insisten en que la obligación de maximizar el bien en cada situación es un deber intrínseco (deontológico), entonces la postura deja de ser una postura *del mal menor . Si uno realmente está haciendo el bien* máximo o mayor , ¿por qué llamarlo mal y culparlo por ello? Está haciendo un bien, de hecho, el *mayor* bien posible en esa situación.

Esta crítica se aplica a la segunda postura adoptada por los defensores del mal menor, a saber, que uno debería tener siempre presente la ley superior y no apelar a ningún resultado previsto a largo plazo para justificar sus acciones. Pero en este caso, la postura del mal menor se convierte claramente en una postura del bien mayor; porque si se realiza el bien ético más elevado, ¿por qué considerar moralmente *malo a alguien* por hacerlo? El defensor del mal menor podría responder: "Porque no ha realizado *también* el bien menor". Pero en este caso se enfrenta al siguiente problema.

Atribuir culpa moral por lo que es inevitable para uno mismo. En esencia, la perspectiva del mal menor culpa a uno por lo que es inevitable. No puede sostener que todos los dilemas morales son evitables, porque esta es la tercera perspectiva alternativa. Por lo tanto, la perspectiva del mal menor conduce a la conclusión moralmente absurda de que Dios considera al hombre personal y moralmente responsable (y culpable) por lo que no pudo evitar. Esto es mucho más que decir que "deber" no implica "poder"; es decir que a veces "deber" implica "no puedo". Sin duda, la doctrina cristiana de la depravación total significa que "deber" no implica que un pecador pueda por sí mismo hacer lo que agrada a Dios para su salvación (Efesios 2:8-9 ; Romanos 4:5 ; Tito 3:5-7). Sin embargo, la depravación total es compatible con la perspectiva de que "deber" implica que uno puede, por la gracia de Dios, hacer lo que agrada a Dios. Y, sin duda, la depravación total no significa

lo que parece implicar la idea del mal menor, según la cual el pecado es inevitable. De hecho, 1 Corintios 10:13 promete al cristiano que el pecado siempre se puede evitar por la gracia de Dios. Si este es el caso, entonces sostener que el pecado es inevitable es contrario a las Escrituras y a la razón (porque exige lo que es *imposible,* es decir, realizar *tanto* el bien superior como el inferior cuando sólo se puede realizar uno).

Otra forma de ver esta misma objeción es con respecto a la amputación o al asesinato en defensa propia. Parecería que un cristiano que sostiene la visión del mal menor creería: (1) que está mal cortar un miembro de un cuerpo humano, y (2) está mal no salvar una vida humana si es posible. Pero si *ambas cosas* están mal, entonces nos enfrentamos a la conclusión aparentemente absurda de que un médico cristiano peca cada vez que amputa para salvar una vida. La misma lógica se aplica al asesinato en defensa propia y al aborto realizado para salvar la vida de la madre. Estos también serían inevitables, pero incorrectos de todos modos. Esto conduce a otra crítica.

Implica un deber de pecar. Por extraño que parezca, la teoría del mal menor lleva a la absurda conclusión de que en situaciones de conflicto uno tiene el deber moral de pecar. Pero no tiene sentido decir que uno tiene el deber *moral* de hacer lo que es *inmoral.* "Deber moral" para un cristiano significa "Dios lo ordena". Si es así, entonces la teoría del mal menor se reduce a la contradicción: "Dios ordena que uno peque en situaciones de conflicto". Seguramente ningún cristiano puede sostener eso, porque Dios no puede pecar ni puede ordenar a otros que pequen (Santiago 1:13). Pero, ¿qué otra opción hay? El defensor del mal menor podría sostener que *no hay ningún deber moral* en situaciones de conflicto. Uno puede simplemente decidir qué hacer en base a razones sociales o personales. Pero esta manera de salir de la dificultad causa otros graves problemas: (1) Significaría que un cristiano quedaría sin ninguna guía en las situaciones morales más difíciles de la vida. La ética cristiana, entonces, sería incompleta e inadecuada para manejar *todas* las situaciones de la vida. Seguramente el cristiano que cree que la Biblia es suficiente para la fe y la práctica, o que la Escritura es inspirada por Dios y autorizada para toda buena obra (2 Tim. 3:16 , 17) no debería contentarse con esta conclusión. (2) Decir que no hay un deber moral significaría que los mandamientos en conflicto no son realmente mandamientos. Significaría que no hay dos deberes inevitables, o que los deberes inevitables se cancelan entre sí y uno queda sin *deber* . (3) Si no hay un deber moral, entonces no

puede haber ningún mal moral cometido. Pero si este es el caso, entonces la visión del mal menor es errónea; los conflictos no exigen que se realice un mal menor. Hemos cerrado el círculo, y la visión del mal menor se queda corta sin importar el camino que tomemos.

Un problema cristológico. Para el cristiano existe otro problema. La Biblia dice que Cristo no tenía pecado, y sin embargo "fue tentado en todo según nuestra semejanza" (Hebreos 4:15). Pero según la teoría del mal menor, una de estas dos alternativas debe ser falsa, porque en situaciones de mal menor ambas implican pecado. Puesto que la impecabilidad de Cristo se enseña clara y repetidamente en la Biblia (1 Juan 3:4 ; 2 Corintios 5:21 ; 1 Pedro 1:19), podemos suponer que el defensor del mal menor querría encontrar otra explicación para este aparente conflicto. Tal vez Cristo nunca se enfrentó a situaciones de mal menor. Además del hecho de que esto parece contrario a Hebreos 4:15 , hay varios otros problemas. En primer lugar, pone en duda la *integridad* del ejemplo de Cristo; parece admitir que Cristo no es nuestro modelo en todo. En efecto, dice que Cristo es sólo nuestro ejemplo moral en las situaciones "ordinarias"; en las realmente difíciles debemos encontrar otra guía. Por supuesto, esto no es bíblico. ¿Cómo podría Cristo ser nuestro redentor si no hubiera enfrentado todas nuestras situaciones morales de manera directa y victoriosa?

En segundo lugar, se dan dos explicaciones de por qué Cristo no enfrentó conflictos de mal menor. (1) Todas las situaciones de mal menor son provocadas por pecados previos. Pero, como Jesús nunca pecó, nunca creó ninguna situación de dilema para Sí mismo. O, (2) Dios providencialmente libró a Cristo de estas situaciones para no perturbar el plan redentor que exigía la impecabilidad de Cristo. Pero si este es el caso, entonces ¿por qué Dios no nos libra también providencialmente a nosotros, si Él quiere que seamos perfectos también? ¿Dios providencialmente (incluso milagrosamente) salvó a Cristo porque Él fue fiel a Dios, mientras que nosotros no siempre somos librados porque no siempre somos fieles? Pero si la fidelidad a Dios traerá liberación de *todos* los dilemas morales, entonces la perspectiva del mal menor colapsa en la perspectiva de la tercera alternativa, que afirma que en última instancia (para los fieles) no hay conflictos reales.

Por otra parte, si asumimos que todas las situaciones de mal menor son causadas por un pecado previo, entonces debemos preguntar: "¿De quién es el

pecado?". Pero si es el pecado de otra persona lo que nos obligó a vivir en una situación de mal menor, entonces el pecado de otros podría haber obligado a Cristo a vivir en la misma situación, y estaríamos de nuevo en el punto de partida, es decir, ¿por qué Jesús no enfrentó tales situaciones? Además, ¿por qué deberíamos ser considerados culpables por las malas acciones de otros? ¿No declaran las Escrituras que una persona no es culpable del pecado de otra, sino solo de su propio pecado (Ezequiel 18:20)?

Esto nos deja con una alternativa restante. Tal vez los conflictos morales *siempre son* creados por el propio pecado; nosotros mismos nos acarreamos conflictos por nuestros pecados anteriores. Pero Jesús nunca cometió pecados anteriores (ni ningún pecado), y por lo tanto nunca enfrentó ningún conflicto. El problema con esta alternativa es que no todos los conflictos son provocados por el propio pecado. De hecho, a veces es justo lo contrario, es decir, es la fidelidad de uno a Dios la que precipita un dilema moral. Esto fue ciertamente cierto en el caso de Abraham (Gn. 22), de las parteras hebreas (Ex. 1), de Rahab (Jos. 2) y de Daniel (Dn. 6). En cada caso fue su gran *fe* en Dios la que los metió en problemas.

La refutación cristológica. Una manera de refutar la concepción cristiana del mal menor es dar al menos un ejemplo de un conflicto moral real que Cristo enfrentó. Si Cristo enfrentó conflictos reales, entonces sabemos que se pueden enfrentar sin pecar. Pero si uno puede enfrentar conflictos morales reales sin pecar, entonces la concepción del mal menor es errónea. Porque según la concepción del mal menor uno no puede evitar pecar en situaciones de conflicto. Un solo ejemplo de un conflicto real en la vida de Cristo será suficiente, entonces, para refutar la concepción del mal menor. Los siguientes parecen ser suficientes.

En primer lugar, la ley manda obedecer a los padres, y sin embargo, cuando Jesús tenía doce años, los dejó intencionalmente y fue al templo (Lucas 2:44-45). Cuando sus padres lo encontraron, respondió a las preguntas preocupadas de su madre diciendo: "¿No sabíais que me es necesario estar en los negocios de mi Padre?" (v. 49). En segundo lugar, Jesús y sus discípulos "quebrantaron" el sábado en varias ocasiones al arrancar espigas (Mateo 12:1-8) y sanar a personas (Mateo 12:9-14), aunque puede haber aquí elementos de tradición humana así como de mandato divino. En tercer lugar, es un deber moral en un juicio defender al inocente (Levítico 5:1), pero Jesús

no se defendió a sí mismo en su juicio (Mateo 27:12-14 ; véase Isaías 53:7) cuando fue condenado inocentemente. De hecho, toda la cuestión de la cruz plantea una grave crisis para la visión del mal menor. ¿Cómo puede ser justo Dios si sacrifica a su Hijo sin pecado por el hombre pecador?

La visión del bien mayor

Hay dos maneras básicas de entender el "bien mayor". Puede significar un bien mayor en el futuro o un bien mayor en este momento. Puede significar un bien mayor a juzgar por los resultados o un "bien mayor" a juzgar por la norma superior. Puesto que la ética cristiana rechaza el primero (véase el capítulo 25), este capítulo tratará el segundo. "El bien mayor", entonces, significa obedecer la ley superior (tal como la revela Dios en las Escrituras) siempre que haya un conflicto inevitable entre dos o más mandamientos divinos.

Los elementos básicos de la visión del bien común

Hay tres elementos básicos de la postura del bien mayor. En conjunto, estos elementos conducen a la conclusión de que en los conflictos morales reales no se incurre en culpa personal, siempre que se respete el mandamiento supremo de Dios.

Existen conflictos reales. Como se ha defendido anteriormente, ocurren conflictos reales e inevitables para la persona . Tanto la Biblia como la experiencia humana están repletas de ejemplos.

No se es culpable de los conflictos morales inevitables. Siempre hay una vía de escape (1 Cor. 10:13). Otra forma de decirlo es que "debemos" implica que, por la gracia de Dios, siempre "podemos" evitar el pecado. Jesús no pecó, y a nosotros se nos manda hacer lo mismo; la gracia de Dios nos permite hacerlo.

Hay leyes morales superiores e inferiores. Jesús habló de "mayor pecado" (Juan 19:11), "mayor amor" (Juan 15:13), "mayor mandamiento" (Mateo 5:19) y "cosas más importantes" de la ley (Mateo 23:23). Nuestro deber para con Dios es mayor que nuestro deber para con nuestro prójimo. Es nuestro deber dado por Dios obedecer al gobierno (Tito 3:1 ; Romanos 13:1), y sin embargo, cuando esto entra en conflicto con el mandato de adorar a Dios, debemos "obedecer a Dios antes que a los hombres" (Hechos 5:29).

Siempre es nuestra obligación hacer el mayor bien posible. Hacer menos de lo mejor que podemos es pecado. Se nos manda ser "perfectos" (Mateo 5:48). Además, no hacer un bien que sabemos que podemos y debemos hacer es pecado (Santiago 4:17). Debemos dar lo mejor de nosotros al Maestro. Para el cristiano esto significa seguir el mayor (más alto) mandamiento en cada situación.

Dios no nos hace culpables en situaciones de conflicto inevitables. En las situaciones de conflicto reales registradas en las Escrituras no hay condenación de aquellos que hicieron el bien mayor. De hecho, hay elogios implícitos o explícitos. Abraham fue recompensado por su disposición a sacrificar a su hijo (Hebreos 11:17). Las parteras hebreas que mintieron y desobedecieron al rey fueron bendecidas por Dios y se les dio una familia como recompensa (Éxodo 1:20-21). De la misma manera, Daniel y los tres niños hebreos fueron elogiados por su fidelidad a Dios cuando se negaron a seguir el mandato del gobierno (Daniel 3 , 6). Las Escrituras tampoco hacen culpables a quienes matan en defensa propia (Éxodo 22:2).

Es cierto que los conflictos morales inevitables a menudo implican actividades desagradables, pero, aunque uno puede *lamentar* lo que es necesario hacer para obedecer el mandato superior, no tiene por qué arrepentirse de ello. Guardar la ley superior no es un mal, es el mayor *bien* y, como tal, no implica culpa.

Problemas con la visión del bien común

Aunque la visión del bien mayor es más adecuada que las otras dos posiciones, no está exenta de algunos problemas propios.

En realidad, se trata de una especie de situacionismo. Algunos objetan que la concepción del bien mayor es en realidad una especie de ética situacional, ya que, *dependiendo de la situación* , también sostiene que a veces es correcto quebrantar los mandamientos morales. Pero esta no es una apreciación precisa; la situación no se utiliza para *determinar* lo que es correcto, sino sólo para *descubrir* cuál de las reglas absolutas de Dios se aplica. En segundo lugar, la concepción del bien mayor en realidad no cree en *quebrantar* ningún mandamiento. Quienes sostienen esta concepción creen que, al cumplir el mandamiento superior, Dios los *exime* de obedecer el inferior, ya que no

pueden hacer ambos. En otras palabras, los mandamientos inferiores no son destruidos, sino sólo anulados por los superiores. En vista de la inevitabilidad del conflicto, uno recibe una especie de señal ética de "derecho de paso" de Dios.

En realidad, se trata de una forma de relativismo. En la misma línea de la crítica anterior, algunos insisten en que, si se pueden hacer excepciones a los mandamientos, estos dejan de ser universales. Una vez que se admite una sola excepción, se abandona el carácter absoluto de la ética.

En respuesta a esto, se pueden señalar dos cosas. En primer lugar, la concepción del bien mayor no reduce el carácter absoluto de los deberes; las obligaciones morales son *vinculantes* , se cumplan o no. De hecho, el hecho mismo de que uno se encuentre en un verdadero *aprieto ético* demuestra que ambas normas siguen siendo *vinculantes.* La diferencia entre la concepción del bien mayor y la del mal menor es que la primera sostiene que Dios nos libera de la necesidad de cumplir esta obligación menor en vista de la inevitabilidad del conflicto. El deber sigue existiendo, pero Dios no exige que se cumpla en este caso. De esta manera, no hay excepción al deber contraído; simplemente hay una exención del cumplimiento de la ley inferior. En segundo lugar, hay un sentido, entonces, en el que esta concepción es un *absolutismo calificado* (que en realidad no es un relativismo). En lo que respecta al cumplimiento del deber universal, hay algunos casos en los que Dios no lo exige.

¿Cómo puede haber conflictos en los mandamientos de Dios? Algunos han objetado que si hay conflictos reales en los mandamientos de Dios, entonces Él está ordenando cosas opuestas. Pero a menos que Dios sea inconsistente, esto no puede ser así. Por lo tanto, debe haber algo erróneo en la perspectiva del bien mayor.

Esta dificultad se explica fácilmente señalando que, *idealmente* , no hay conflicto en Dios ni en su carácter, tal como lo reflejan los mandamientos. Es sólo a causa de este mundo finito y pecaminoso que tales conflictos ocurren. Sin el pecado (no necesariamente el propio) no habría conflictos morales reales. En vista de la finitud y la caída de este mundo, Dios no podría lograr el mayor bien *deseable;* por lo tanto, es nuestro deber divino hacer el mayor bien *posible.*

¿Quién decide qué es superior y qué es inferior? Desde el punto de vista del bien común, parecería que lo superior o lo inferior lo decide el individuo basándose en criterios muy subjetivos. ¿Cómo sabemos cuál es la ley superior y cuál la inferior? ¿Quién decide?

En respuesta a esto, el cristiano simplemente responde que Dios lo decidió y lo ha revelado en Su Palabra. El cristiano cree que en principio y/o en la práctica hay precedentes bíblicos para cada conflicto moral que enfrentaremos. La prioridad básica de los valores es la siguiente: (1) Dios está antes que las personas (Mt. 10:37); (2) la familia de uno está antes que los demás (1 Tim. 5:8); (3) las personas están antes que las cosas (Mr. 8:36). No todos los cristianos están de acuerdo en los detalles de estas prioridades, pero todos deben buscar en las Escrituras para descubrir en cada situación cuál es el "mayor mandamiento" y cuál es el "menor".

Conclusión

Hay tres posiciones básicas sobre la cuestión de los conflictos de derechos. La tercera alternativa insiste en que no hay conflictos reales. Esta postura nos pareció poco realista, antibíblica e inconsistente. La postura del mal menor sostiene que hay algunos dilemas reales, pero en cada caso ambas alternativas son malas. Se encontró que esta postura era incompatible con la vida de Cristo y el hecho de la cruz. También implicaba absurdos morales. La única postura adecuada es alguna forma de postura del bien mayor, según la cual Dios exime a los hombres de obedecer los mandamientos inferiores en vista de su deber primordial hacia el superior. Para el cristiano, la Biblia revela cuáles son los mandamientos superiores.

Lecturas sugeridas

San Agustín, *sobre la mentira*

Fletcher, Joseph. *Ética situacional: la nueva moral*

Geisler, NL *Ética: alternativas y problemas*

Kant, Immanuel. "Sobre el supuesto derecho a decir mentiras por motivos benévolos", en *Crítica de la razón práctica*

McCormick, Richard A., y Ramsey, Paul. *Hacer el mal para lograr el bien: la elección moral en situaciones de conflicto*

Murray, John. *Principios de conducta*

Thielicke, Helmut. *Ética teológica*

GLOSARIO

Resumen . Lo que existe en la mente y no en el mundo externo; lo conceptual en oposición a lo objetivo; lo general en oposición a lo particular.

Absurdo. En lógica, una contradicción, como en "cuadrado redondo". En existencialismo, la imposibilidad de un significado objetivo o último.

Accidente. Propiedad o cualidad no esencial de una cosa.

Ad hoc. Literalmente, "a este"; relativo a un solo caso.

Ad hominem. Literalmente, "al hombre"; en lógica, un ataque o apelación a lo personal en lugar de a la razón.

Ad infinitum. Continuado sin fin; para siempre.

Estética. El estudio de la belleza.

A fortiori. Literalmente, "con mayor fuerza"; en lógica, el argumento con la forma "Si esto es verdad, entonces, ¿cuánto más cierto es aquello?".

Agnosticismo. Creencia de que no se puede conocer la realidad, o al menos no se conoce a Dios.

Juicio analítico. Según Kant, proposición cuyo predicado es deducible del sujeto, como en "Todos los maridos son hombres casados".

Filosofía analítica. Movimiento filosófico, principalmente en Inglaterra y Norteamérica, que defiende el análisis del lenguaje como núcleo de la filosofía.

Antinomia. Contradicción formada por una tesis y una antítesis.

Apologética. Literalmente, "defensa"; en filosofía, la disciplina que justifica racionalmente las propias creencias.

A posteriori. De la experiencia, en contraposición a a priori.

A priori. Previo o independiente de la experiencia.

Ateísmo. Visión del mundo que sostiene que no existe ningún Dios y que el universo es todo lo que existe.

Atomismo. La antigua creencia de que el universo está formado por innumerables partículas diminutas e indivisibles de realidad.

Axiología. El estudio de los valores, como en la ética, la estética y la religión.

Ser. Lo que es o existe; lo real.

Causa. Condición necesaria y suficiente para que se produzca un efecto.

Teoría de la coherencia de la justificación. En epistemología, teoría según la cual no existen creencias inmediatamente justificadas; la justificación es una relación entre creencias, ninguna de las cuales es epistemológicamente anterior.

Teoría de la coherencia de la verdad. Una prueba de la verdad que considera la autoconsistencia como determinante.

Contingente. Dependiente de otro para su existencia o funcionamiento.

Teoría de la correspondencia de la verdad. Definición de verdad como aquello que corresponde a la realidad.

Argumento cosmológico. Argumento que parte del mundo contingente y cambiante (cosmos) para afirmar la existencia de Dios.

Deducción. Argumento que parte de lo general para llegar a lo particular; también argumento lógico cuya conclusión se desprende necesariamente de una o más premisas.

De facto. En realidad; como un hecho.

Deísmo. Creencia según la cual Dios creó el mundo y es trascendente; niega que Dios sea inmanente en el mundo, especialmente de manera sobrenatural.

Deontología. Perspectiva ética que enfatiza el deber en lugar de las consecuencias (véase *teleología*).

Demiurgo. Concepto de Platón de un creador o dios que formó el mundo (cosmos) a partir del caos.

Determinismo. Creencia de que todos los acontecimientos del universo (incluidas las acciones del hombre) están controlados por condiciones previas.

Dialéctica. Extracción de la verdad mediante el diálogo que conduce a conclusiones lógicas.

Dialéctica. Proceso de pensamiento o de historia que, por la tensión entre tesis y antítesis, conduce a una síntesis.

Dualismo. Visión del mundo que enseña la existencia de dos realidades últimas (como Dios y el mal, o el Espíritu y la materia).

Causa eficiente. Agente por el cual se produce un efecto.

Emanación. En el panteísmo (Plotino), el fluir del universo necesariamente desde Dios, como los rayos fluyen desde el sol o los radios fluyen desde el centro de un círculo.

Principio de verificabilidad empírica. En el positivismo lógico, la creencia de que sólo las proposiciones que son verificables a través de la experiencia sensorial tienen sentido.

Empirismo. Teoría del conocimiento que sostiene que todo conocimiento comienza en la experiencia sensorial.

Epistemología. Teoría del conocimiento o cómo conocemos.

Equivocación. Uso del mismo término con dos significados diferentes.

Escatología. Estudio de las cosas últimas (el futuro).

Esencia. Cualidades o atributos de una cosa que son necesarios; su naturaleza.

Esencialismo ético. Perspectiva ética según la cual Dios quiere que se cumplan las normas morales porque son correctas y surgen de su esencia o carácter (véase voluntarismo).

Ética. El estudio de lo correcto y lo incorrecto, de lo que uno debe hacer.

Causa ejemplar. Patrón o modelo según el cual se hace algo.

Existencialismo. Movimiento filosófico que subraya que la existencia es anterior a la esencia; lo concreto e individual está por encima de lo abstracto y universal.

Ex nihilo. La creencia cristiana de que Dios creó el mundo "de la nada".

Falacia. Error lógico de inferencia, relación o conclusión.

Fideísmo. Perspectiva según la cual no existen formas racionales de justificar las propias creencias; sólo la fe es necesaria.

Causa final. El fin o meta por la cual actúa un agente; lo último.

Finito. Que tiene límites o fronteras específicas.

Diosismo finito. Visión del mundo que afirma que existe un dios pero que su poder y/o amor son limitados (véase teísmo).

Primer principio. Axioma o proposición básica; suposición evidente por sí misma.

Causa formal. Estructura o forma de que consta algo.

Fundacionalismo. En epistemología, la creencia de que el conocimiento se basa en principios primeros o creencias inmediatamente justificadas.

Gnosticismo. Culto religioso primitivo que sostenía que Dios es bueno, la materia es mala y el hombre se salva gracias al conocimiento (gnosis) de verdades especiales ocultas.

Hedonismo. Perspectiva ética que sostiene que el placer es el mayor bien.

Humanismo. Creencia de que el hombre es el valor más alto del universo.

Idealismo. Filosofía que sostiene que la realidad está formada por mentes e ideas, no por materia.

Identidad, principio de. Ley de la lógica que dice que una cosa es idéntica a sí misma, es decir, A es A.

Teoría de la identidad. Creencia según la cual la mente y la materia son manifestaciones de una única realidad: la materia. Se trata de una forma sofisticada de materialismo.

Inmanente. Habitante. La inmanencia de Dios es Su presencia dentro del universo (ver *trascendente*).

Inmortalidad. Doctrina según la cual el hombre vivirá eternamente.

Indeterminismo. Creencia de que al menos algunos acontecimientos, especialmente la conducta humana, no tienen causa.

Inducción. Argumentar desde lo particular hacia lo general.

Infinito. Sin límites ni fronteras.

Regresión infinita . Creencia de que las causas dependen infinitamente de causas dependientes; es imposible llegar a un primer principio (véase).

Causa instrumental. Medios o herramientas a través de los cuales actúa un agente.

Intuicionismo. En ética, la idea de que en cada situación la acción correcta es evidente.

Lógica. El estudio del pensamiento y la argumentación válidos.

Positivismo lógico. Filosofía que sostiene que las proposiciones metafísicas y teológicas carecen de sentido a menos que sean verificables empíricamente.

Causa material. Materia de la que está hecho algo.

Materialismo. Creencia de que toda la realidad es material y de que no existen entidades espirituales como el alma o Dios.

Metafísica. El estudio del ser o la realidad.

Monismo. Visión metafísica de que toda la realidad es una (véase *pluralismo*).

Misticismo. Creencia de que existen estados mentales o realidades más allá de la sensación y la razón.

Ley natural. En ética, la idea de que existen leyes morales innatas o naturales que todos los hombres conocen.

Naturalismo. Creencia de que el universo es todo lo que existe y que todo funciona según leyes naturales (sin milagros).

Ser necesario. Un Ser que no puede no existir, cuya esencia misma es la existencia.

Necesidad. Lo que debe ser o no puede ser de otro modo que lo que es.

Nihilismo. Visión de que no existe ningún valor ni existencia en el universo.

Nominalismo. Creencia de que las formas o ideas universales existen sólo conceptualmente; todo lo que existe en el mundo real son particulares.

No contradicción, ley de. Una proposición no puede ser verdadera y falsa al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Non sequitur. Conclusión que no se sigue de las premisas.

Noúmenos. Según Kant, la "cosa en sí" o mundo real, en contraposición al mundo de las apariencias (véase fenómenos).

Objetivismo. Creencia de que existen objetos externos fuera de los meros estados de conciencia.

"La navaja de Ockham". Véase *parsimonia, principio de* .

Argumento ontológico. Argumento ideado por Anselmo para la existencia de Dios, que sostiene que a partir de nuestra idea de la esencia de Dios podemos concluir que Dios debe existir.

Ontología. Estudio del ser; generalmente sinónimo de metafísica.

Panteísmo. Visión del mundo que sostiene que "todo está en Dios"; Dios es al mundo lo que el alma es al cuerpo.

Panteísmo. Visión del mundo que niega la trascendencia de Dios e identifica a Dios con su inmanencia en el universo.

Parsimonia, principio de. Principio de simplicidad: no se deben multiplicar las explicaciones ni las causas innecesariamente. También se denomina "navaja de Ockham".

Petición de principios. Petición de principio o discusión en círculo.

Fenómenos. Según Kant, el mundo de las apariencias, en contraposición a la realidad (véase *noúmenos*).

Fenomenología. Movimiento filosófico que intenta evitar todas las presuposiciones y partir de los datos puros de la conciencia humana.

Pluralismo. Visión metafísica de que la realidad es múltiple (véase *monismo*).

Politeísmo. Creencia en muchos dioses.

Positivismo. Filosofía que repudia la metafísica y sólo intenta una comprensión científica del mundo.

Pragmatismo. Filosofía que hace de las consecuencias prácticas el criterio de verdad.

Proposición. El significado que transmite una oración. Algunos filósofos afirman que una proposición es idéntica a una oración.

Racionalismo. Visión epistemológica que enfatiza la razón o las explicaciones racionales.

Realismo. Filosofía que sostiene que existe un mundo exterior real que puede ser conocido.

Relativismo. Creencia de que no existen absolutos.

Escepticismo. Creencia de que se debe dudar o suspender el juicio sobre cuestiones filosóficas.

Solipsismo. Metafísicamente, la doctrina de que "sólo yo existo". Epistemológicamente, la visión de que uno sólo se conoce a sí mismo, nada más.

Subjetivismo. En ética, la creencia de que no existen principios objetivos y universales de conducta.

Sustancia. Según Aristóteles, la esencia subyacente; aquello en lo que residen todas las cualidades de una cosa.

Razón suficiente. Principio (de Leibniz) según el cual todo debe tener una explicación o causa racional.

Silogismo. Argumento deductivo conciso, que generalmente consta de dos premisas y una conclusión.

Sincretismo. Reconciliación o unión de creencias en conflicto.

Tabula rasa. Literalmente, "pizarra en blanco". Creencia empírica de que el hombre nace sin ideas innatas ni congénitas.

Tautología. En lógica, una afirmación que es verdadera por definición, como por ejemplo: "Todos los triángulos tienen tres lados". Por lo tanto, una afirmación vacía que no afirma nada sobre el mundo real.

Argumento teleológico. Argumento que parte del diseño o la intencionalidad del mundo y que lleva a la existencia de un Diseñador (Dios).

Teleología. En ética, la visión que enfatiza el fin, el resultado o las consecuencias de nuestras acciones (véase *deontología*).

Teísmo. Visión del mundo que afirma la existencia de un Creador personal e infinito del mundo, inmanente en el mundo, ilimitado en poder y en amor.

Trascendente. Lo que es más que nuestra experiencia o que va más allá del mundo. Los teístas dicen que Dios es trascendente porque está fuera o más allá de la naturaleza (ver *inmanente*).

Universal. El concepto o idea general de una cosa, en oposición a una instancia o ejemplo particular.

Unívoco. Literalmente, "de la misma voz", o con el mismo significado, en contraposición a *equívoco* .

Utilitarismo. En ética, la idea de que uno debe actuar para lograr el mayor bien para el mayor número de personas.

Verídico. Verdadero o exacto.

Voluntarismo, ético. Perspectiva ética que atribuye los principios morales a la voluntad de Dios: algo es correcto porque Dios lo quiere (véase *esencialismo*).

---

1 1 Joseph Fletcher, *Ética de la situación: la nueva moralidad* (Filadelfia: Westminster Press, 1966), pág. 124.

1 1 Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada,* trad. Hazel E. Barnes (Nueva York: Washington Square Press, 1965), pág. 767.

1 1 CS Lewis, *El peso de la gloria* (Nueva York: Macmillan, 1949), pág. 50.

1 1 Véase Raymond A. Moody, Jr., *Life After Life* (Nueva York: Bantam, 1976); y Elisabeth Kübler-Ross, *Questions & Answers on Death & Dying* (Nueva York: Macmillan, 1974).

1 1 Søren Kierkegaard, *Fragmentos filosóficos* (Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1936), pág. 130.

2 2 Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentiles,* 1. 4. 3–5; *Suma Teológica,* II-II. 2. 6, anuncio 1.

1 1 Una falacia de composición considera erróneamente que las propiedades del todo tienen las mismas características que las de las partes. ("Cada miembro del equipo de fútbol es el mejor de la liga; por lo tanto, todo el equipo de fútbol es el mejor de la liga". Esto no es necesariamente cierto).

1 1 Una quinta alternativa, a saber, que Dios podría haber creado un mundo donde las criaturas fueran libres pero debieran pecar, es una imposibilidad (ya que la libertad implica necesariamente la posibilidad de no pecar).

2 2 La respuesta del dios finito, de que la condición invicta del mal es un buen factor motivador para alistar a los hombres en la lucha contra el mal, puede contrarrestarse señalando que la espada se balancea en ambos sentidos. Puede ser muy desalentador luchar cuando no hay una base real para la esperanza de una victoria final.

1 1 *Nietzsche portátil,* ed. W. Kaufman (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1968), pág. 441.

2 2 Jean-Paul Sartre, *Las palabras,* trad. B. Frechtman (Nueva York: George Braziller, 1964), págs. 102, 97.

3 3 Walter Kaufman, *Crítica de la religión y la filosofía* (Nueva York: Doubleday, 1961), págs. 354, 355, 359.

1 1 Tomás de Aquino. *Suma Teológica* 1.103.8.

2 *2* CS Lewis, *La abolición del hombre* (Nueva York: Macmillan, 1947), págs. 95-121.

3 3 Jean-Paul Sartre, *Palabras,* (Nueva York: George Braziller, 1964), pág. 102.

4 4 Véase Frank Morison, *¿Quién movió la piedra?* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1977).

1 1 Véase FF Bruce, *Los documentos del Nuevo Testamento: ¿Son confiables?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1943).

1 1 Jean-Paul Sartre, "Las moscas", en *Sin salida y otras tres obras* (Nueva York: Collier-Macmillan, 1966), págs. 121-23.